



فيثاغور والفيثاغورية

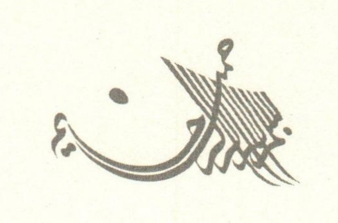
بين سحر الرياضيات ولغز الوجود

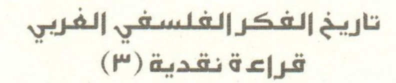
د. الطيب بوعزة

nama-center.com

فيثاغور والفيثاغورية

بين سحر الرياضيات ولغز الوجود





فيثاغور والفيثاغورية

بين سحر الرياضيات ولغز الوجود

د. الطيب بوعزة



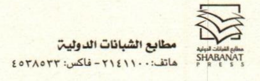
فيثاغور والفيثاغورية
بين سحر الرياضيات ولغز الوجود
د. الطيب بوعزة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

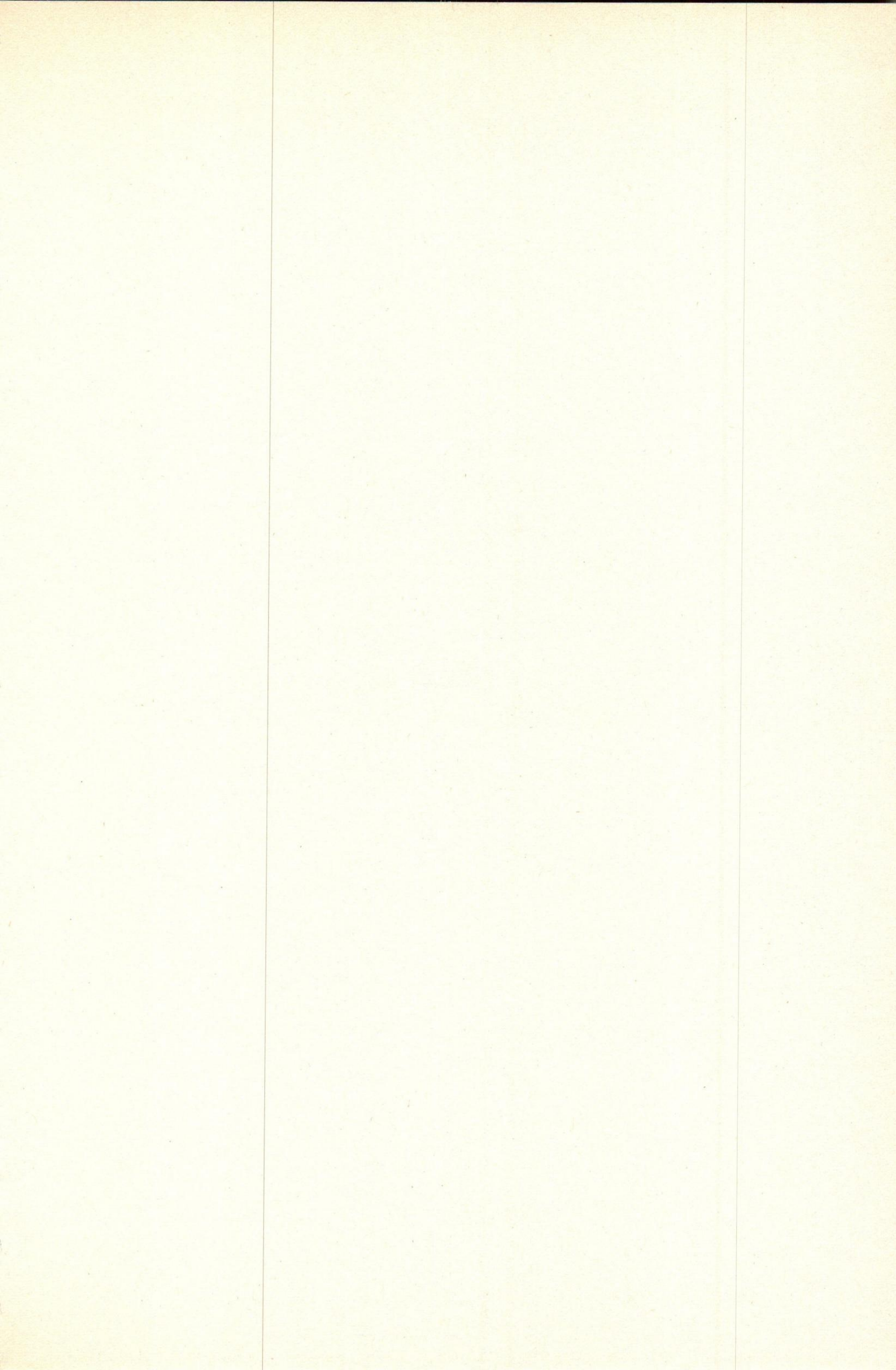
بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١١٤٧٠٩١٨٩
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
بوعزة، الطيب
فيثاغور والفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود،
٣٧٠ص . (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي قراءة نقدية ،٣)
١ . الفلسفة الغربية- تاريخ ٢. الفلسفة اليونانية.
أ. العنوان. ب. السلسلة. ١٩٠
ISBN 978-324-232-997-7



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وبه أستعين

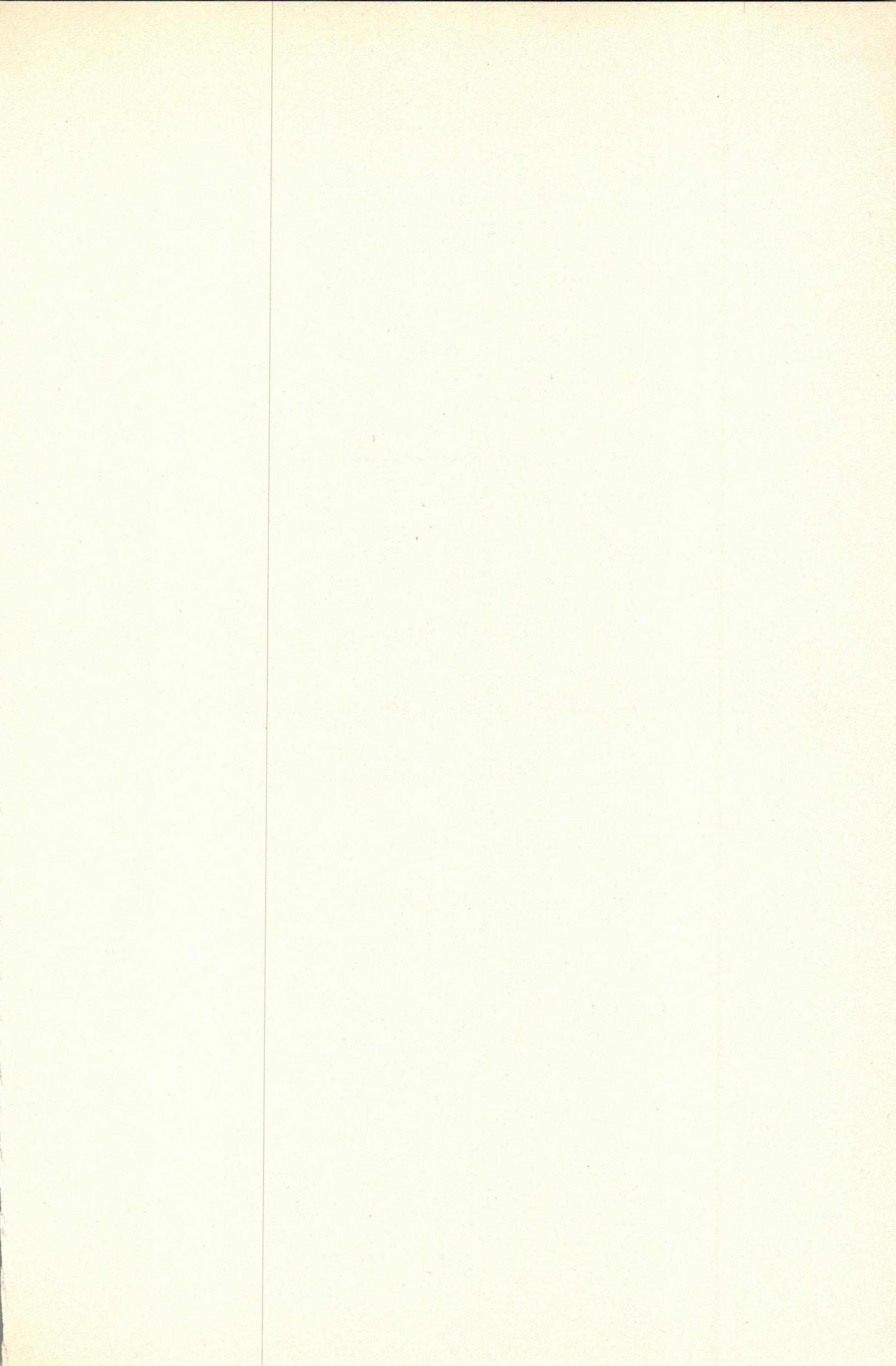


إهـــــداء

إلى زوجتي الغالية

التي ساعدتني على إنجاز هذا الكتاب،

بتوددها ورعايتها الغامرة ...



شكر وعرفان

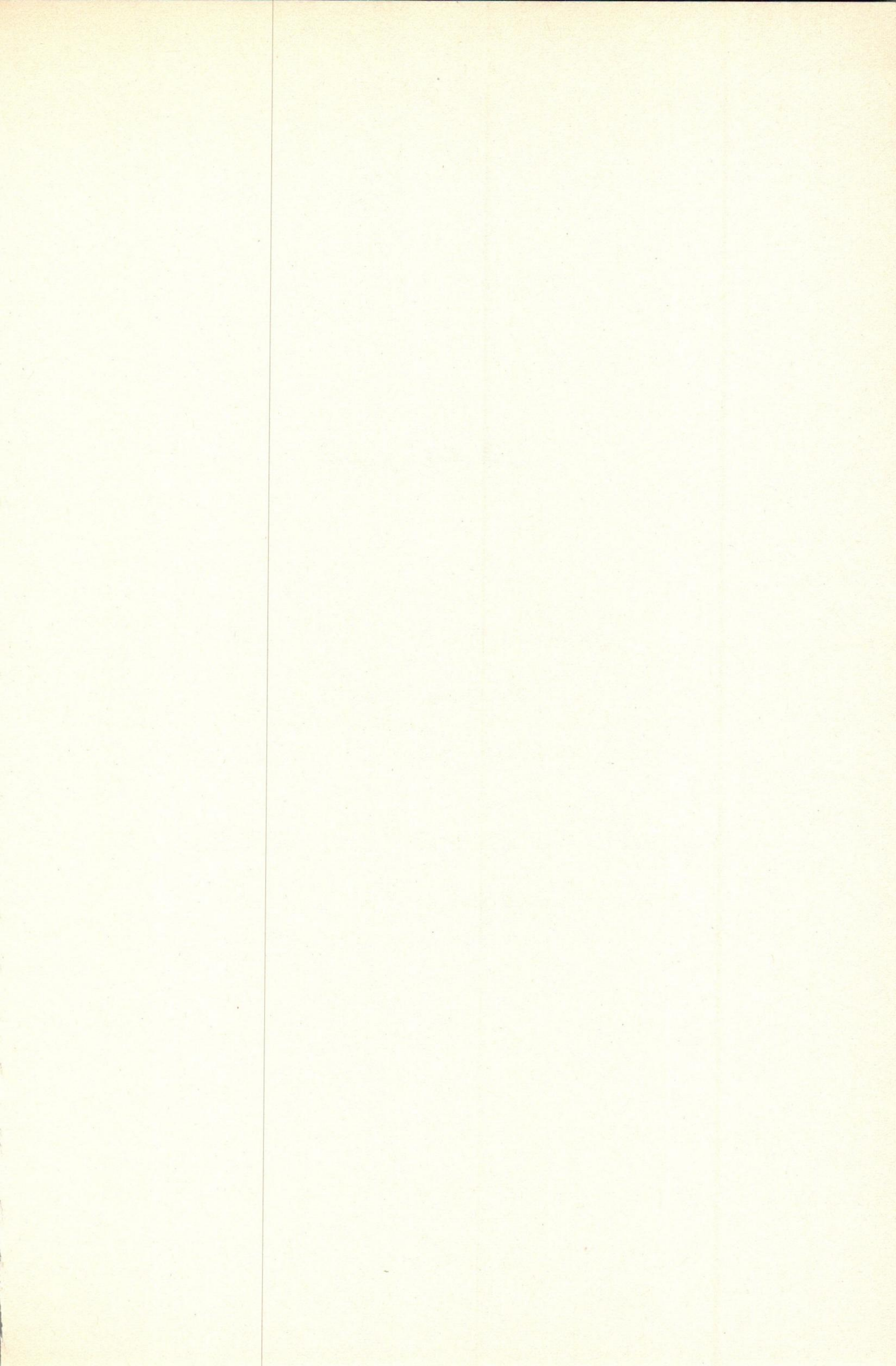
أشكر الأخ العزيز الأستاذ ياسر المطرفي،

مدير مركز نماء للبحوث والدراسات،

الذي كان خير سند ومشجع لكتابة هذا العمل.

وشكر خاص للصديق العزيز عبد الواحد العلمي

الذي أمدني بمراجع قيمة.



فهرست الكتاب

مدخل

- ١ -

يتطلب فهمُ الفيثاغورية إدراكَ معطيات النقلة من مناخ الفلسفة الملطية إلى مناخ ثقافي جديد، تبلور في الضفة الغربية الإيطالية، بعيدًا عن تلك الضفة الشرقية لليونان، حيث نشأ التفلسف الملطي/ الأيوني. وهي نقلة لا يجب اختصارها بحركة في سياق المكان، بل لابد من الوعي بخصوصيتها كحركة في سياقات معرفية مغايرة، **نقلت اللوغوس اليوناني إلى نمط فلسفي جديد أكثر اقترابًا من الروح الدينية، من اقتراب النمط الملطي/الأيوني.**

فقد برزت في الجغرافيا اليونانية، خلال زمن الفيثاغورية، أي خلال القرن السادس قبل الميلاد، ظاهرة جديدة تمثلت في شدة الانشغال بالدين، إلى درجة جعلت بعض المؤرخين، مثل جون برنت، ينعتون تلك الفترة بلحظة «اليقظة الدينية» the religious

revival[1]، أو حالة الانبعاث (revival) الديني؛ وإن كنا نلاحظ أن برنت نفسه لم يستفد من الوصل بين حالة اليقظة تلك، وبين طبيعة الرؤية الفلسفية الجديدة التي نشأت مزامنة لها.

فما هي **ملامح تلك** «**اليقظة**» التي تبدت في الثقافة الإغريقية خلال القرن السادس قبل الميلاد؟

وما هو **الشرط** الثقافي والمجتمعي الذي ساهم في انبثاقها؟

وما هو **أثرها** في التفكير الفلسفي؟

لقد لاحظنا خلال بحثنا في الميثولوجيا الإغريقية -في كتابنا «الفلسفة الملطية، أو لحظة التأسيس»- أن اليونان لم يكن لها نص ديني مقدس، بل كانت لديها سرديات أسطورية (ميثولوجية) مغرقة في التعدد الوثني. ومما زاد في تعميق هذا التعدد أن كل مدينة -بل وأحيانًا كل أسرة- كانت تمتلك معبودات خاصة بها، فصار الوجدان الإغريقي موزعا على شتات من المحكيات الميثولوجية المثقلة بعدد من الآلهة، إلى درجة جعلت **هزيود** -صاحب «التيوغونيا»، أي **صاحب المرجع اليوناني الأول الذي اختص في تصنيف وترتيب الآلهة- يعترف بصعوبة تذكر اسم كل إله، لأن «الآلهة كثيرة جدا» حسب قوله[2]!**

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p86.

(٢) يقول هيزيود متحدثًا عن كثرة الآلهة الأغريقية: أما عن «أسمائها جميعًا فمما يشق على الإنسان ذكرها».

انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ص١٩٤٣.

ولم يتم البدء في جمع شتات المرويات الميثولوجية إلا في أواخر القرن التاسع و بداية الثامن مع هوميروس، ثم لاحقا مع هيزيود في أواخر الثامن وبداية السابع قبل الميلاد. ولم يكن هذا الجمع تقليلا من التعدد الوثني، بقدر ما كان مقاربة تحاول **تنظيم هذا التعدد بتخيل الصلات الناظمة بين مكوناته، وفق منطق التناسل والصراع**.

وابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد، سيبدأ تطوير الملاحة التجارية، التي نقلت الإنسان اليوناني إلى خارج مداره الثقافي، وأوصلته بالحضارات الشرقية، **فأدرك بسبب ذلك نمطا جديدا في التدين مغايرا لنمطه**. ومع استمرار هذا التواصل كان لابد له أن يتأثر بالفكر الديني الشرقي؛ فتحدث فيه النقلة التصورية الدالة على **الانتقال من التَّعَرف إلى التَّأثر**.

ونعتقد أن القرن السادس قبل الميلاد، هو لحظة استواء نتائج هذا التأثر، إذ فيه نلحظ لأول مرة مع العقيدة الأورفية شيوع الحديث عن وجود «وحي ديني»، و«كتاب مقدس». صحيح أن هذين الفكرتين لم تكونا مبرأتين من الغبش، ولكن ظهورهما في تلك اللحظة، دليل على **حدوث انتقال من مجرد التواصل مع الشرق، إلى التأثر ببعض ملامح نمطه في الاعتقاد**.

ومن نافل القول الإشارة إلى أننا لا نعني بهذا التأثر، التماهي أو التماثل بين نمطي التفكير الشرقي واليوناني، بل لا نشك أن للخصوصية أثرَها ومنطقَها، حتى في لحظة التأثر والاتباع.

وتقدير الخصوصية، يدفعنا إلى تقدير أمر آخر هو أن الانتقال من التعرف على الديانات والحضارات الشرقية إلى التأثر بها لا يحتاج فقط إلى التواصل، بل لابد من حاجات واقعية نابعة من الشرط الثقافي والمجتمعي الإغريقي ذاته، يستلزم حدوث تلك النقلة في طريقة التفاعل مع المعطى الثقافي الشرقي.

فما هي تلك الحاجات الحافزة لتغيير طريقة التفكير الديني اليوناني؟

من الملحوظ أن المجال الجغرافي لتداول الفكرين الأورفي والفيثاغوري لم يكن هو ملطية، ولا أيونيا، إنما كان صقلية وإيطاليا، وكما أسلفنا القول، **لم تكن هجرة العقل الفلسفي من أيونيا إلى إيطاليا مجرد حركة جسدية في المكان، بل كانت انتقالا إلى مجال ثقافي جديد سيؤثر في طريقة التفكير ذاتها.**

فَلِمَ ارتحل الفكر الفلسفي اليوناني إلى ذلك الموقع الجغرافي الجديد؟

وما ماهية التأثير الذي مارسه ذاك الموقع في تشكل الفكرين الديني والفلسفي؟

شهد منتصف القرن السادس قبل الميلاد، **حدثا سياسيا** كارثيا بالنسبة لليونانيين. حيث اضطر الغزو الفارسي العديد منهم إلى الهجرة نحو صقلية وإيطاليا. ولم تكن الهزيمة حدثا عابرا بل كانت رجة مؤثرة، ومن ثم كان لابد للوجدان الإغريقي من **عزاء وسلوى!**

ومعلوم أن الدين كان دوما من أكثر المثابات التي يلجأ إليها الوجدان في لحظات اشتداد الأزمات. ومن هنا ندرك سبب شيوع اليقظة الدينية في القرن السادس قبل الميلاد، وتعاظم وشمول تأثيرها، إلى درجة التأثير حتى في الفكر الفلسفي؛ فكانت الأسماء الفلسفية، التي ظهرت متزامنة مع هذا الشرط الجغرافي والثقافي الجديد، مغايرة للنماذج الملطية. حيث **إذا قارنا طاليس وأنكسيمندر بفيثاغور وكزينوفان الكولوفوني، سنلحظ بوضوح أن ثمة نزعة دينية قوية عند هذين الأخيرين لا تبدو عند فيلسوفي ملطية.**

فلماذا هذا التغير في ملامح الشخصية الفلسفية؟

أثار التميز الذي تبدى به نمط التفلسف، في إيطاليا، استفهام العديد من الباحثين؛ فنهج بعضهم منهجا خاصا في تعليله؛ حيث أرجعوه إلى **العرق الدوري** (أي الشعب الذي كان يستوطن إيطاليا وقتئذ). وقد أسهبنا من قبل[1] في إيضاح اختلال القراءة العرقية لتاريخ الفكر، وأكدنا أن تعليل نوعية نمط التفكير بنوعية الدم الذي يجري في العروق، هو اختلال كبير في المنظور المنهجي المقارب لماهية الفكر. ولذا نقتصر هنا لرد هذا التفسير العرقي على القول بأن تأسيس المدرسة الفلسفية الإيطالية، لم يكن أصلا صادرا من داخل العرق الدوري الإيطالي، بل من المهاجرين اليونان

---

(١) انظر الفصل الثاني من كتابنا «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، نقد التمركز الأوربي»، الطبعة ١، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان ٢٠١٢.

الأيونيين، وأعني بهم على وجه خاص فيثاغور وكزينوفان. بمعنى أن **إرجاع اختلاف نمط التفلسف الإيطالي عن نمط التفلسف الأيوني ينبغي أن يلتمس في غير العرق، مادام أن مؤسسي هذا النمط الجديد هم أيونيون في الأصل.**

ومن ثم نرى أن تفسير خصوصية التفلسف في إيطاليا، يجب أن يتم بالإحالة على ما كان يجري في سياق الشروط المجتمعية والتاريخية التي اكتنفت فعل التفلسف، وليس بالإحالة على ما كان يجري في العروق من دماء!.

ولا تعليل لذلك التميز الفلسفي، إلا باستحضار ذاك التحول السياسي والمجتمعي الذي حدث في اليونان **بهزيمتها العسكرية**، وما نتج عنها من ارتحال إلى مجال جغرافي جديد، **وحدوث يقظة دينية** قوية في ربوع اليونان الكبرى.

إنها **تحولات مست البنية السياسية كما مست بنى الوجدان والتفكير، و«الرؤية الى العالم» بمدلول أشمل**. ولم يكن العقل الفلسفي في منأى عن الانخراط في هذه التحولات والاستجابة لها.

يقول جون برنت واصفًا هذه اللحظة التاريخية: «وصلت الصحوة الدينية في هذه الفترة أوجها إلى درجة أثرت في الممارسة الفلسفية ذاتها»[١].

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibidem.

أجل إذا ما نحن تأملنا بلحاظ المقارنة صورة الفيلسوف كما تجسد في فيثاغور بصورته التي كانت متجسدة قبل أزيد من نصف قرن في شخص طاليس، مثلا، سنرى أن الفيلسوف الإغريقي الجديد يكاد يتحول إلى مصلح ديني. فإذا تتبعنا سيرة فيثاغور سنلاحظه يسارع إلى تأسيس مدرسة لتربية جيل يوناني قادر على تجاوز المحنة الإغريقية. وهو في هذا التأسيس كان يعطي قيمة كبيرة للبناء التربوي للوعي والسلوك. وبهذا يمكن أن نفهم **سر تلك القواعد المعرفية والأخلاقية الصارمة التي سَيَّجَ بها فيثاغور مدرسته وأتباعه الخلص**. كما يمكن بهذا أن نفهم سر **حرص كزينوفان على التنقل الدائم في ربوع اليونان ناقدًا المعتقد الديني الإغريقي مناديًا بإله واحد**، ورافضًا ما لاحظه في ميثولوجية هوميروس وهيزيود من تعدد وثني، وأنسنة لصورة الإله، ونسب المثالب الأخلاقية إليه. كما شهد زمن فيثاغور بروز أسماء فيريسيد، الذي كان معاصرا للفلاسفة الملطيين، وأباريس وأرسطياس . . . وغيرهم من المهتمين بالممارسات الدينية والروحية.

ولذا ليس من المستغرب أن يحدث في هذه اللحظة التاريخية **أول صدام جدلي بين المعتقدات الدينية اليونانية والفكر الديني الجديد الذي أخذ اللوغوس الفلسفي يعلن عنه**. صحيح أن التاريخ لا يسجل لنا صداما بين المعتقدات الدينية السائدة والفلسفة الفيثاغورية، ولكن في سيرة معاصرًا فيثاغور، أعني كزينوفان، دليل

واضح على هذه المفارقة التي أعلنها اللوغوس الفلسفي مع المعتقدات التعددية الوثنية.

كما نجد مختلف المؤرخين لما تستوقفهم خصوصية تلك اللحظة؛ يؤكدون على أن الفلسفة صارت لأول مرة طريقة في العيش، وليس فقط مجرد جواب عن سؤال كوسمولوجي! وإن كان في قولهم هذا، ما يمكن أن يستدرك عليه، بفعل كون الفلسفة الملطية نفسها لم يكن جوابها الكوسمولوجي مقطوع الصلة عن المعتقدات الدينية، ونظام الرؤية إلى العالم.

وفي لحظة فيثاغور أيضا، نلحظ لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني، ظهور فكرة جديدة عن النفس، تجعل منها مكونا مغايرا للجسد، مكونا خالدا يجب العمل على خلاصه الروحي من أوهاق الحس، وتتالي التناسخ فيه. ولعل في ذلك سلوى وجدانية، منحها العقل الفلسفي للإنسان اليوناني القلق من تلك التحولات الحاصلة في واقعه. وشيوع هذه السلوى يجد دليله أيضا، في انتشار تلك الجمعيات الأورفية المشتغلة بتطهير النفس، التي كانت متقاربة[١] -إلى حد ما- مع المدرسة الفيثاغورية في نشاطها الروحي.

وبناء عليه، يصح أن نستنتج أن زمن فيثاغور كان زمنا مثقلا

---

(١) لا نعني بهذا أنه لم يكن بين الأورفية والفكر الفيثاغوري اختلاف، بل ثمة كثير من التباينات الفاصلة بينهما، ليس هذا مقام التفصيل فيها؛ لأن مطلبنا هنا هو التوكيد على المشترك الماثل في النشاط الروحي، الذي فرضته تلك اللحظة التاريخية.

بالنزوع الروحي الديني، ومن ثم لا ينبغي مقاربة الفكر الفلسفي الناشئ وقتئذ، في معزل عن التحولات الثقافية الحاصلة في المجال اليوناني. ولا ينبغي عزل الرؤية الفلسفية الفيثاغورية عن النزعة الدينية المحركة والمتفاعلة معها.

وبهذا اللحاظ الواصل بين التفلسف والتدين، سندرس في هذا المتن النسق الفلسفي الفيثاغوري، باحثين في دقائقه وتفاصيله؛ مفترضين أن كثيرًا من المشكلات التي تعترض فهم جزئيات ذاك النسق وخياراته المعرفية لا يمكن حلها وتجاوزها إلا باستحضار الخلفية الدينية، إذ نزعم أن في هذه الخلفية تكمن مفاتيح فهم كثير من مستغلقات الفكر الفيثاغوري.

- ٢ -

بيد أن الحديث عن فلسفة فيثاغور ليس بالمهمة اليسيرة. إذ ثمة تاريخ ملتبس يحيط بها أدركه أرسطو منذ القديم، فتراه لم يتحدث قط عن فيثاغور، بل حرص على استعمال لفظ الجمع، معبرا بنعت «الإيطاليين» حينا وبلفظ «الفيثاغوريين» أحيانا، ولم يستعمل اسم فيثاغور قط، في مورد عرض الفكرة الفلسفية[١]،

---

(١) استعمل أرسطو اسم فيثاغور مرتين اثنتين فقط: واحدة في متن الميتافيزيقا والثانية في متن الخطابة. وكما سنبين في فقرة الشذرات فإن الاستعمالين معا لم يردا في سياق معرفي؛ لذا يصح قولنا السابق من عدم ورود اسم فيثاغور قط في المتن الأرسطي في مورد عرض الفكرة الفلسفية.

وكأنه يريد أن يقول: **لا يمكن الكلام عن فيثاغور بل كل ما في الإمكان هو الحديث عن الفيثاغورية**. بل حتى عند استعماله نعت الجمع نلاحظه أحيانًا يقول «أولئك المسمون بالفيثاغوريين»، وكأنه كان يُضَمِّنُ تحت هذا التعبير، شَكّاً حتى في هوية الفلسفة الفيثاغورية المتداولة في زمنه، هل هي بالفعل أمينة من حيث الانتساب إلى فيثاغور، أم أنها تحويل وتغيير في فلسفته؟! كما أنه استعمل تعبير «بعض الفيثاغوريين»، مما يؤكد أنه لاحظ اختلافا بينهم، أو على الأقل لاحظ انفراد بعضهم ببعض الرؤى والفِكَرِ.

كما يمكن أن نستنتج من هذا الحرص على الاحتراس من ذكر فيثاغور عند أرسطو، أنه لم يكن بين يديه أي نص موثوق النسبة إلى هذا الفيلسوف؛ فقد ضاع كل ما كتبه - إن كان قد كتب[1] -، كما أن المدرسة الفلسفية التي أنشأها لم يتبق منها شيء، إنما الذي تبقى هو ما كُتب من قبل الفيثاغوريين - أو زاعمي الانتساب إلى الفيثاغورية- بعد نكبة المدرسة ودمارها. **ومن ثم يصعب تحديد التمظهر الفلسفي الأول للفيثاغورية الأصلية خالصا من كل إضافة من قبل الفيثاغوريين اللاحقين للنكبة، وأعني بشكل خاص ما**

---

(١) رغم أن بعض الفلاسفة والدوكسوغرافيين القدماء، مثل فيلوديم Philodوme و هيراقليط، وألكسندر العلامة (Polyhistor) - بحسب شهادة ديوجين اللايرسي - يقولون بأن فيثاغور قد كتب، فإن ذلك أمر مشكوك فيه، حسب عديد من الدوكسوغرافيين الآخرين، وسنناقش هذا الرأي في فقرة الشذرات. حيث سنؤكد وجود مقولات موثوقة النسبة إلى فيثاغور؛ الأمر الذي يستفاد منه أنه كان ثمة نص منسوب له، متداول بين أتباعه.

ينسب إلى ألكميون Alcméon **(٦/ ٥ قبل الميلاد) وفيلولاوس** Philolaos **(أواخر القرن الخامس - القرن الرابع ق م) وأرخيتاس** Archytas **(القرن الرابع ق م).**

ولا شيء يمنع قول القائل بأن هذا الظهور الجديد للفيثاغورية يحتمل أن يكون إنشاءً لنمط في التفلسف مستقل في بعض أو كثير من مواصفاته عن التفلسف الفيثاغوري الأصلي. إذ ليس ثمة ضمانة تؤكد أن فيثاغورية القرن الرابع(ق م) استمرارية لفيثاغورية القرن السادس (ق م).

ونعتقد أن هذه الهوة الزمنية التي تخترق تاريخية الفيثاغورية لا حل لها. ولذا فمدخلنا ومدخل أي مؤرخ هو **استجماع الشذرات والأقاويل والتأويلات والاشتغال عليها بالموازنة والمقارنة، بقصد تحديد صورة معرفية تقريبية، لا ينبغي أن نزعم أنها لفيثاغور بل يجب أن نقدمها تحت نعت جمعي،** أي ننسبها للفيثاغورية، وهذا احتراس منهجي لازم لوجود ذاك الفراغ الزمني السابق ذكره من جهة، وكذا لوجود نقص في التوثيق التاريخي اللاحق له من جهة ثانية.

وإذا تجاوزنا ذاك السياج الزمني الفاصل بين فيثاغور والمنتسبين له من فلاسفة القرن الرابع قبل الميلاد، سنجد المنقول عن هذه اللحظة وكذا عما سبقها و لحقها مخترقا بثقوب واسعة تستعصي على فعل السد دون خوض مغامرة الاجتهاد التأويلي.

وأصل التباس التاريخ الفيثاغوري في نظرنا راجع إلى الهوة الزمنية الفارقة بين نكبة المدرسة الفيثاغورية في كروطونا ولحظة فيلولاوس/أرخيتاس (القرن الرابع قبل الميلاد)، التي تشكل لحظة الظهور الثاني للفيثاغورية. إذ ليس بين يدي الباحث والمؤرخ ما يمكنه من تحديد مقدار أصالة هذا الظهور الثاني، والتوكيد على أنه كان بالفعل استمرارًا للتفلسف الفيثاغوري الأول. ولا ينبغي أن يعنينا كثيرًا قول جامبليك «إن الدقة التي حفظ لنا بها المذهب الفيثاغوري دقة مدهشة؛ إذ رغم أنه خلال أجيال عديدة، لم يكن لأحد القدرة على أن يصل إلى أرشيف فيثاغور، فإنه لما جاء فيلولاوس قام بنشر الكتب الثلاثة المعروفة»[1]؛ **لأن أبسط ما يمكن أن ينعت به قول جامبليك هذا، أنه أبعد ما يكون عن الدقة؛ لأنه ليس بين يديه أرشيف فيثاغور حتى تصح المقارنة بينه وبين مقولات فيلولاوس! هذا فضلًا عن أن جامبليك ليس بالمؤرخ الثقة لا في إيراد السيرة ولا في توثيق الفكر.**

ولنا في ما أورده **فورفوريوس**، معاصرًا **جامبليك**، مقال أفضل وأصوب من مقالة هذا الأخير، حين قال بأننا لا نعرف أي شيء عما كان يعلمه فيثاغور لتلامذته، باستثناء مذهب التناسخ، والعود الأبدي والقرابة بين الكائنات الحية[2]..

كما لا ينبغي أن نأخذ بقول المؤرخ الفرنسي **إيميل برهيه**، في

---

(١) Jamblique, Vie pythagorique, 199.

(٢) Porphyre, Vie de Pythagore, 6.

المجلد الأول من موسوعته «تاريخ الفلسفة»، عندما أشار إلى أن: «تاريخ الفيثاغورية . . . يتألف من مرحلتين متمايزتين تماما، دامت أولاهما منذ تأسيس المدرسة في كروطونا (نحو ٥٣٠ ق م) إلى وفاة **أفلاطون** (٣٥٠ ق م)، بينما ابتدأت ثانيتهما، التي تعرف باسم الفيثاغورية الجديدة في حوالي القرن الأول للميلاد»[1]؛ حيث لا نرى تحديد الجسم الزمني للمرحلة الأولى من بدء تأسيس المدرسة في كروطونا حتى وفاة **أفلاطون**؛ لأن ثمة فترة انقطاع تاريخي، بين لحظة دمار المدرسة ولحظة **فيلولاوس/أرخيتاس** المزامنة للحظة الأفلاطونية، لابد من التنصيص عليها بوضوح، لا جعل كل ذلك مرحلة واحدة موصولة اللحظات ومتماسكتها.

بل أكثر من هذا وذاك، ليس بين يدي المؤرخ من المعطيات ما يسمح له بتوثيق الفكر الفيثاغوري الذي تبدى في القرنين الخامس و الرابع (ق م) ونسبه إلى فيثاغور (ق ٦ ق م). لذا لابد من الفصل المنهجي بين الأصل الفيثاغوري وما نسميه بلحظة الظهور الثاني. ولا يكفي الاستدراك الذي قال به **برهيه**: إن «المذاهب التي تعزى جملة واحدة إلى فيثاغوريي الحقبة الأولى تنطوي على تناقضات واضحة إلى حد يتعذر معه عزوها إلى فيثاغورس وحده، مما يضطرنا إلى الاكتفاء بتصنيفها، دون أن

---

(١) إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة ٢، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧م، ص٦٧.

نتمكن من تحديد أمكنتها أو تعيين صانعيها»[1]؛ **بل إن قوله هذا هو ما يزيد في التشكيك في ذلك التقديم الأحادي الذي نحا نحوه في نصه الأسبق عند تنصيبه للسياجات الزمنية المحددة للمرحلة الأولى.**

ثم إذا انتقلنا إلى بحث هذا الظهور الثاني، سنلحظ أنه هو أيضا، ليس في منأى عن إشكال التوثيق:

إذ من المعلوم أن النصوص الشذرية المنسوبة إلى فثاغوريي القرنين الخامس و الرابع (ق م) وما بعدهما، أي ألكميون Alcméon وفيلولاوس Philolaos وأرخيتاس Archytas، وديوطوجين Diotogène، وأوريطوس Eurytos ... مدخولة بالنحل، بل يبلغ الشك في بعضها ليس إلى حد نفي نسبتها إلى هؤلاء فقط، **بل ثمة ما يدفع إلى القول باستحالة تحديد المؤلفين الأصليين، وكذا توقيت التأليف!**

وتلك الهوة الزمنية التي تفقدنا ملامح العقل الفيثاغوري الأصلي، وتلك الشكوك التي تطال الكثير من النصوص والأقوال المنسوبة إلى فيثاغوريي القرنين الخامس والرابع (ق م) وما تلاهما، **تجعل سؤال الهوية المعرفية للفيثاغورية سؤالا عصيا على التحديد.** ثم إذا أضفنا إلى هذا ما حدث في القرن الأول الميلادي، من ظهور **نمط جديد للتفلسف الفيثاغوري بفعل امتزاجه مع الأفلاطونية،** فإن جواب سؤال الهوية يزداد استعصاء.

---

(١) برهييه، م س، ص٦٧-٦٨.

- ٣ -

ومن ثم نرى أن كل محاولة لبلورة معالم الملمح الفلسفي للفكر الفيثاغوري ينبغي أن تكون مسيجة بكثير من الاحتراسات والضوابط المنهجية.

وأول **احتراس** هو التمييز بين ثلاث فيثاغوريات:

- الأولى، نعني بها لحظة التأسيس مع فيثاغور ومدرسة كروطونا.

- والثانية نشير بها إلى لحظة فيلولاوس وأرخيتاس.

- والثالثة هي تلك الفيثاغورية الممزوجة بالأفلاطونية، التي تمظهرت بدءا من القرن الأول الميلادي.

وللتمييز بين هذه الفيثاغوريات الثلاث نصطلح على تسميتها بثلاثة نعوت هي:

«**الأصلية**»، و«**القديمة**»، و«**الجديدة**». ونعني بالفيثاغورية **الأصلية** الفلسفة التي أسسها فيثاغور وسادت مدرسة كروطونا خلال القرن السادس قبل الميلاد. والتي - كما سنبين في مبحث الشذرات - لم يتبق منها سوى ما ضمنته قصيدة «**الأبيات الذهبية**».
أما ما نسب إلى **بيطرون الهيميري** Pétron d'Himère، و**هيباس الميطابونطي** Hippase de Métaponte، و**ثيانو** Théano، فهو مدخول بالشك. ولن نورده إلا محاطا بسياج الاحتراس.
وبهذا فإن الإشكالية الكبرى للفلسفة الفيثاغورية هو غياب المعطى

المعرفي للفيثاغورية الأصلية. وهذا ما سنؤكده حتى بالنسبة لمحتوى «الأبيات الذهبية»، حيث سنثبت نسبتها - بناء على توثيق أرموند دولاط[1] - لكننا مع هذا الإثبات سنبين **فراغها من المعطى المعرفي البحت، بحصر مدلولاتها ضمن المقولات القيمية الأخلاقية تحديدا.**

ونعني بـ«**الفيثاغورية القديمة**»، تلك التي سادت القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. وبتمييزها عن الفيثاغورية الأصلية نختلف مع الكتابات التاريخية، في إضافتها لفلسفة فيثاغور إليها، وذلك للسبب الذي أوضحناه من قبل، خلال نقدنا لتحقيب إيميل برهيه، أي: وجود ذلك الفاصل الزمني الذي يشكك في مدى استمرارية التعليم الفيثاغوري محفوظا من كل إضافة جديدة مغايرة للأصل.

ولكي لا نوغل في تغيير التسميات فإننا أبقينا على اسم **الفيثاغورية الجديدة** لوسم التيار الفلسفي الفيثاغوري الذي ساد بدءا من القرن الأول الميلادي، أي التيار الذي مزج بين الفيثاغورية

---

(١) يعد عمل أرموند دولاط:

Armand Delatte, Etudes sur la littérature pythagoriciennẽ Paris, Champion, 1915, réed. Genève,

Slatkine, 1974, 45-79.

من أهم الأعمال التي حققت متن «الأبيات الذهبية»، وسنأتي إلى بيان محصول هذا العمل في الباب الأول من هذا الكتاب.

والأفلاطونية. وهذا وإن كنا سنؤكد خلال بحثنا في تشكيل الفكر الفيثاغوري أن عملية المزج بدأت منذ أواخر القرن الرابع (ق م).

وسؤال الهوية المعرفية للفيثاغورية في ضوء هذه الثلاثية، هو في تقديرنا جوهر الإشكال الذي نستشعر ثقل معالجته؛ أما مشكلة السيرة الفيثاغورية فليست بذات الخطورة ولا بذات القيمة الكبيرة لعملية البناء المعرفي التي نقصدها في بحثنا هذا؛ إذ نعلم أن **ما كتبه فورفوريوس وجامبليك عن سيرة فيثاغور فيه إسهاب غير مبرر ولا مؤسس على سند موثوق**. حيث نرى أغلب ما كتبه هذان الكاتبان مجرد نتاج إسهال في المخيال السردي ليس غير! بيد أن **الانتقال من سرد السيرة إلى سرد الفكر هو ارتحال إلى إشكالية أعقد بكثير**، يتداخل في بنائها **غياب** متن الفيثاغورية الأصلية، **وندرة** ما تبقى من الفيثاغورية القديمة، **والتباس** الفيثاغورية الجديدة بالأفلاطونية.

وقولنا بـ«**الغياب**» و«**الندرة**» و«**الالتباس**» نوجز به **ثلاثة أحكام** نصف بها الوضعيات الإشكالية للتاريخ الفيثاغوري. حيث إذا تتبعنا صيرورة تكوين الفلسفة الفيثاغورية، سنلحظ أن **كل مرحلة يخترقها مشكل نوعي، ويسودها نمط خاص من الإسقاط والانتحال ينبغي الوعي بخصائص وآليات اشتغاله**، قصد الاحتراس من الاغتراف منه، والامتثال لرؤيته في الفهم والتأويل.

وبما أن الصورة المعرفية لفيثاغور مفقودة، وبما أن الرسم المتداول عن الفيثاغورية كان مبتدؤه من القرن الرابع قبل الميلاد،

فإننا لم نعنون كتابنا هذا بـ «فيثاغور» فقط، بل حرصنا على جعله مقترنا بلفظ المذهب (أي «الفيثاغورية»)، حتى نتمكن من توسيع النظر إلى المحصول المعرفي المنسوب إلى الفكر الفيثاغوري واستحضاره في شموله وتنوعه؛ ذلك لأنه ليس مقبولًا - بالنظر إلى الوضع الشذري والدوكسوغرافي - الحديث عن فيثاغور، بل لابد من الاحتراس في النسبة؛ لأن أكثر ما ينسب إلى الفلسفة الفيثاغورية هو لفيلولاوس وأرخيتاس وألكميون. ولذا ينبغي التمييز بين لحظات تطور الفكر الفيثاغوري، وتعيين المدارس التي تشكلت خلال صيرورته.

ومعلوم أن حديثنا عن الفيثاغوريات الثلاث تلزمنا بتوسيع المدى الزمني لهذه الدراسة، حيث لابد من أن نمدده من القرن السادس قبل الميلاد (أي لحظة فيثاغور)، حتى القرن الأول الميلادي، مرورا بالقرن الرابع (لحظة فيلولاوس / أرخيتاس). لأن الفيثاغورية شهدت خلال القرن الأول الميلادي - كما ألمحنا سابقا - عملية إعادة بناء دلالي استُعمل فيها خليط من الأدوات والمواد الفلسفية، ينتسب بعضها إلى فيثاغوري القرن الرابع (ق م)، وينتسب آخر إلى الفلسفة الأفلاطونية. ومن ثم فالحديث عن الصورة الفيثاغورية في هذه اللحظة ينبغي أن يراعي حدود هذا الامتزاج، ويتجه نحو تفكيك خيوط نسجه.

بمعنى أنه لابد من الوعي بأن **الفيثاغورية ذات قوام معرفي منغرس في صيرورة التاريخ**، ومتقلب معها و بها، **مما يستلزم منا**

لَحْظَ الإضافات والتحولات، وضبط توقيتها بما أمكن من دقة في التزمين.

- ٤ -

ثم إذا مَايَزْنَا بين الفيثاغوريات الثلاث، وَتَخَلَّصَ لنا، في **الباب الأول** من هذا الكتاب، من **المحصول الشذري** مقدار نراه أكثر صدقية وموثوقية من غيره، فإن الصعوبة لا تكون قد انتهت، بل تكون قد بدأت من زاوية أخرى، هي زاوية **الفهم والتأويل**؛ وهي المهمة التي سننتقل إلى إنجازها في **الباب الثاني**، مع استشعار وتقدير صعوبتها. ذلك لأن النظر في الركام الشذري الفيثاغوري يكشف تعدد أوجه وأبعاد المنظومة المعرفية الفيثاغورية:

فهي نسق فلسفي جعل من الفلسفة فكرة معاشة وأسلوبا في الحياة، وهي أيضًا مدرسة كان لها تأثير في السائد السياسي، وكيفية انتظام الحكم وتسيير المدينة[١]. ولم يبق موقفها ذاك

---

(١) الحديث عن الممارسة السياسية للفيثاغورية في كتب التاريخ لا يخلو من تسرع. إذ أخذت كثير من الكتابات بما ورد عند ديوجين اللايرسي من أن فيثاغور وضع قوانين للإيطاليين، وأن «تلامذته الثلاث مئة كانوا يسيرون الشؤون الإدارية» (Diogène Laerce, VIII, 6) فاستنتجت بناء على هذا الوارد أن فيثاغور كان له قصدية انقلابية لتغيير أنظمة الحكم في المدن الايطالية. بينما يبدو من شواهد أخرى أن النفوذ والتأثير السياسي للفيثاغورية كان تلقائيا من خلال نوعية التلامذة الذين أثر =

محصورا في المستوى النظري، بل جاوزه إلى الممارسة الفعلية بفعل تطور المدرسة واتساع عدد أعضائها وعلو مكانتهم، حتى وصل الأمر بالفيثاغورية إلى الدخول في صراع سياسي جَرَّ عليها كارثة ماحقة، عندما هجم سيلون Cylon على المدرسة ودمرها وأحرقها، فكان ذلك من بين أسباب ضياع الأصل الفيثاغوري الأول.

ونظرا لتعدد أوجه النسق الفلسفي الفيثاغوري، ينبغي أن تتعدد المداخل المنهجية الواجب انتهاجها لمقاربته، مع وجوب ضبط الصلات والروابط بين تلك الأوجه والاختصاصات؛ لِما نلحظه بينها من تناغم وانبناء نسقي، دون إغفال **تتبع عملية بنائها وتحولها خلال الصيرورة الزمنية،** كما أسلفنا القول.

وعليه، **فإن كتابنا هذا سينتظم على بابين،** نتناول في أولهما **السيرة والمتن الفيثاغوري،** حيث سنفصل القول في فصل الهوامش في استحضار المتن السيري الفيثاغوري، ولا نعني به حصرا سيرة

= فيهم فيثاغور؛ الذي يظهر أنه لم يكن لديه طموح سياسي. وفي هذا السياق يمكن الاستئناس مثلا بـ «فالير مكسيم» Valère Maxime الذي يشير إلى أن فيثاغور عُرض عليه «منصب استشاري سياسي» ورفض. كما يستحضر شيشرون من هيراقليد البونطي رفض فيثاغور لكثير من المناصب بدعوى «الاقتصار على البحث العلمي».
Ivan Gobry, Pythagore, éd Seghers, Paris 1973 p21.

ولذا نميل إلى الرأي بأن التأثير السياسي للفيثاغورية كان تلقائيا، ولم يكن مشروعا انقلابيا لتغيير الحكم في المدن الإيطالية.

فيثاغور وحده، بل سيرة المدرسة أيضا، بتخصيص النظر في رموزها الثلاثة الكبرى، أي ألكميون و فيلولاوس و أرخيتاس.

ثم سننتقل من الهوامش إلى **المتن الفلسفي و الدوكسوغرافي لالتقاط المقول الفلسفي الفيثاغوري، لحصر شذراته، وبيان الإشكالات التي تخترقها، وضبط مصادر تاريخ الفكر الفيثاغوري،** والأنماط والمواقف المنهجية التي استعملت في بناء تلك المصادر، لكي نستمد منها ونحن على وعي بدرجة موثوقيتها، وطبيعة اللحظة التاريخية التي ينتمي إليها كل مصدر، ونوعية التأثير الذي خضع له.

وبعد أن نحقق المتن الشذري، ومصادر التأْريخ للفكر الفيثاغوري يكون المهاد قد استوى للانتقال إلى **الباب الثاني الذي سنخصصه لبحث الفلسفة الفيثاغورية.** وبما أنها فلسفة متعددة الأوجه والأبعاد، فقد فصلنا الباب الثاني على أربعة فصول:

خصصنا أولها لبحث **الموسيقى الفيثاغورية**، التي نراها حقيقة بأن تبحث في باب مخصص للمبحث الفلسفي؛ ذلك **لأن النغم من منظور التفلسف الفيثاغوري ليس مجرد إيقاع مسموع، بل هو جزء مؤسس للأنطولوجيا أيضا، فضلًا عن أن اشتغال الفيثاغوري بالموسيقى، نراه الميدان الذي مكنه من حدس العلاقة بين الرياضيات، وفيزياء الوجود.** وهو ما سنؤكده بتحليل رواية **كزينوقراط** فيما يخص حدس فيثاغور لإمكان تكميم الصوت خلال سماعه لأصوات مطارق الحدادة. **ورغم أن حكاية كزينوقراط**

تحمل خطأ حسابيا، فإننا سنتخذها مرتكزا للتوسيع الدلالي للفكرة بربط اكتشاف القدرة الإجرائية للعدد بظاهرة الصوت. وهي الظاهرة التي نرى في اشتغال الفيثاغوري بالموسيقى مناسبة لإدراكها والانبهار بالمقدرة المنهجية للرياضيات.

وبهذا فإن الفصل الأول المخصص للموسيقى يدلف بنا مباشرة إلى المبحث الرياضي الفيثاغوري، وهو ما سنخصص له **الفصل الثاني «في ماهية الرياضيات الفيثاغورية»**، الذي نقدر أنه مبحث على قدر بالغ من الأهمية، يستلزم إعادة التفكير في الإسهام الرياضي الفيثاغوري من مداخل ومنظورات غير رياضية، حيث نزعم أن القراءة الميتودولوجية والإبستيمولوجية لرياضيات فيثاغور، لن تؤدي إلى إدراك «ماهيتها»؛ **لأن مفتاح فهم الفكر الرياضي الفيثاغوري لا يكمن في الرياضيات، بل في الفكر الديني**.

وعلى ضوء هذه الفرضية سنبحث **إشكالية العدد الأصم**، لنفسر لماذا لم تستطع الفيثاغورية استدخاله في بنيتها الرياضية.

ثم إن الفيثاغورية نظرت نظرة خاصة إلى مسألة العدد، حيث أسست عليه رؤيتها الأنطولوجية؛ **فجعلت منه الشفرة الرمزية لبنية الوجود؛ فشرطت من ثم فعل إدراك الوجود بالارتكاز على المنظور الرياضي**. وهي النظرة التي لن تكون لها خلال تاريخ الفلسفة القديم أي حظوة، لكن مع بداية الحداثة وتأسيس الفيزياء نلقاها حاضرة عند جاليليو الذي انتهى، بنزوع مقارب للرؤية الفيثاغورية، إلى القول بأن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية. وبذلك **فالفكر**

الفيثاغوري أول منظومة فكرية أسست رؤيتها إلى العالم على الرياضيات. ففي شذرة فيلولاوس - التي يرويها بلوتارك[١] - نلحظ تعبيرا صريحا يجعل من «الهندسة أم العلوم». وفي الاختزال الفيثاغوري للوجود في العدد والنغم نزوع رقمي يستوجب الاستفهام:

كيف استطاع العقل الفيثاغوري في هذه اللحظة المبكرة من تاريخ الفكر أن يحدس هذه العلاقة التأسيسية التي ستتملكها الرياضيات في تاريخ العلم؟

كيف تمكنت الفيثاغورية من جعل العدد أداة إجرائية لفهم الوجود، مع أنه لم يكن قد تجرد من فكرة المساحة؟

كيف أمكن للفيثاغوري أن يحول الأعداد إلى أدوات تكميمية مع أنها كانت لا تزال مشخصة في أشكال هندسية، فكان الواحد يمثل بـ «نقطة» والاثنين بـ«نقطتين»، والثلاثة بـ«ثلاث نقط» والأربعة بـ«أربع نقط». . . ؟!.

هذا ما سنحاول أن نجيب عنه - في **الفصل الثالث** من الباب الثاني - حيث سنقارب **الكوسمولوجيا الفيثاغورية** بقصد تحديد مساحة حضور الرؤية الرياضية فيها، ومكامن إشكالاتها.

وما أكثرها!

---

(١) يقول فيلولاوس: «الهندسة هي المبدأ، والأرض الأم لكل العلوم»

Plutarque, Props de table, VIII, 11, 1, 718 E.

إذ كما كانت المرتبة التأسيسية التي أعطتها الفلسفة الفيثاغورية للعدد أمرا مفاجئا، نظرا للمستوى الأولي البدائي الذي بلغه الفكر الرياضي وقتئذ، فإن النظر في تفاصيل النظرية الكوسمولوجية يبرز مفاجئات أخرى، حيث **بلور العقل الفيثاغوري رؤية كوسمولوجية متميزة، خرقت النسق التصوري المتمركز حول الأرض. كما أنه لم يتصور الشكل الهندسي للأرض قرصا مسطحا، كما تصورها طاليس، و لا قال بأنها أسطوانية الشكل، كما زعم أنكسيمندر، بل قال بكرويتها.**

فكيف تمكن العقل الفيثاغوري من بلورة هذه التصورات المتميزة، التي ستكون المرجع الفلسفي الذي سيلهم الثورة الكوبرنيكية[1]؟!

ما هي الحوافز التي دفعت هذا العقل إلى أن يتخطى فكرة ثبات الأرض ومركزيتها في هذه اللحظة المبكرة من تطور المعرفة الفلكية؟

وبما أن الفلسفة الفيثاغورية نسق متكامل الأبعاد، فإن لها، فضلًا عن رؤيتها الرياضية والكوسمولوجية، قولا في شأن المسألة النفسية والأخلاقية. الأمر الذي يستوجب الدراسة أيضا. وهذا هو ما سيكون موضوع بحثنا **في الفصل الرابع** من الباب الثاني. كما

---

(١) سنوضح لاحقا كيف أن الفيثاغورية كانت ملهمة لكوبرنيك في انقلابه على فلك أرسطو وبطليموس.

سنتناول فيه، نظرية المعرفة، وسيكون معتمدنا الشذري هو ما تبقى من شذرات أرخيتاس . . .

- ٥ -

وكتابنا هذا (فيثاغور والفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود)، جزء موصول بأجزاء سلسلة «تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية»، التي أصدرنا منها عبر مركز نماء للبحوث والدارسات - كتابين هما:

- «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة» (٢٠١٢).
- و «الفلسفة الملطية، أو لحظة التأسيس» (٢٠١٣).

وترتيب تناولنا للفيثاغورية تالية للفلسفة الملطية، آت من الالتزام بالترتيب الزمني. أما عن النهج الذي سنعتمده في المقاربة، فهو ذات النهج المعتمد في قراءتنا للنتاج الفكري لفلاسفة ملطية، **أي تناول الفلسفة في صلتها بالثقافة الدينية، مع استحضار اللحاظ النقدي في تقويم الأفكار والتأويلات.** ولذا سيلاحظ القارئ خلال الباب الثاني الذي خصصناه لبحث النسق الفلسفي الفيثاغوري، **كيف يمكن لهذا الوصل بين اللوغوس والدين أن يفكك الكثير من الألغاز والإشكالات التي تعترض فهم دقائق التفكير الفلسفي؛ ونقد كثير من التأويلات المتداولة في كتب تاريخ الفلسفة.**

وقبل كتابة هذا البحث حرصت خلال شهرين كاملين على تأجيل قراءة أي دراسة أو بحث تأويلي تناول الفلسفة الفيثاغورية -مهما كانت شهرته أو قيمته- حيث عكفت على قراءة شذراتها[1] فقط، والتأمل في دلالاتها لفهم معمارها الفكري الفريد. وقد أبرزت لي هذه التجربة التأملية قيمة أن ينصت **الباحث الراغب في دراسة فلسفة ما، إلى ما قالته، لا إلى ما قيل عنها.**

والله ولي التوفيق

طنجة في ١١ ربيع الأول ١٤٣٥

موافق ١٣ يناير ٢٠١٤.

---

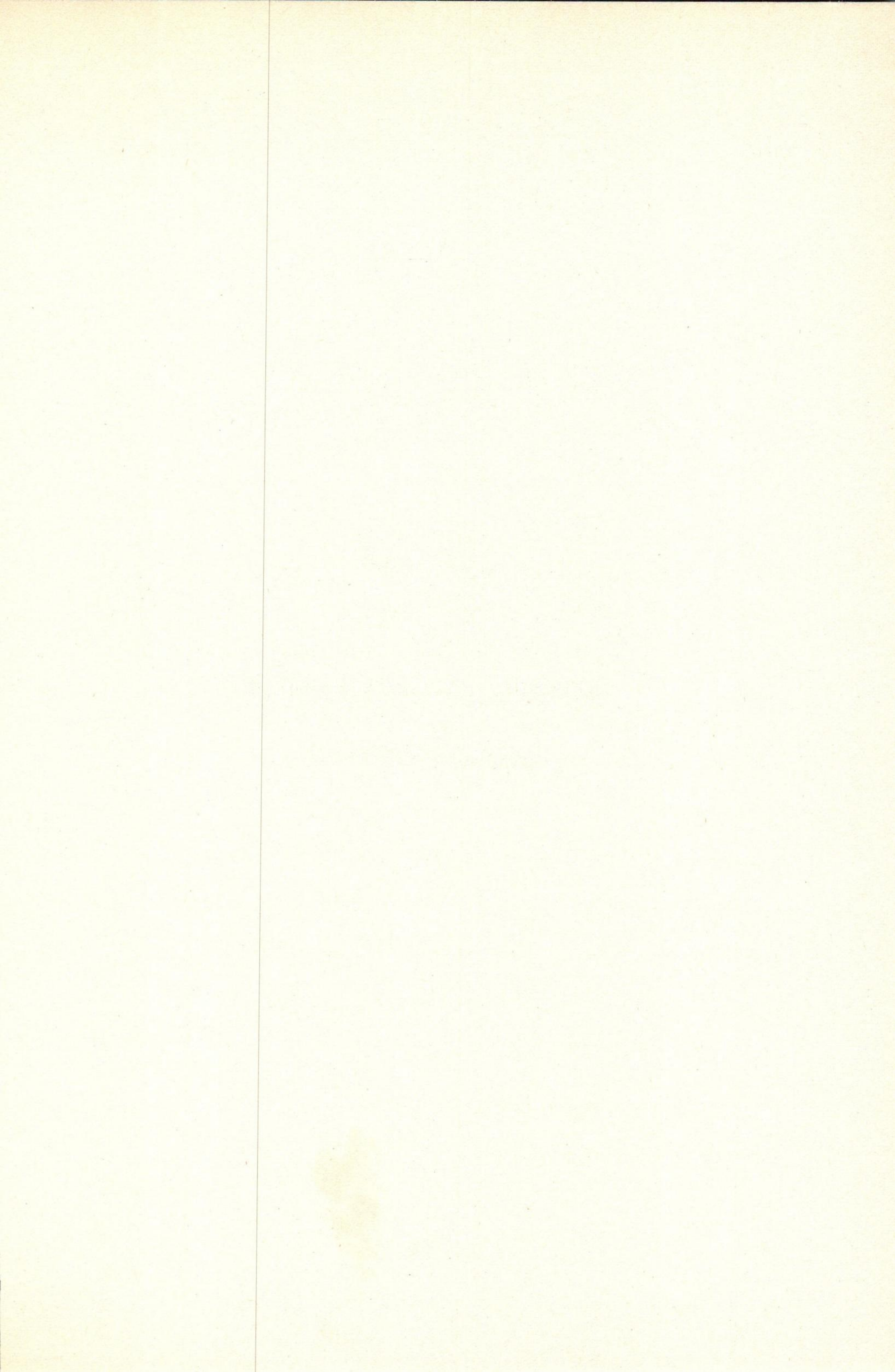
(١) اعتدمت على الترجمة الفرنسية لمجموع الشذرات ما قبل السقراطية، لجون بول دومون:

Jean - Paul Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, Paris 1991.

الباب الأول

في السيرة والفيثاغورية ومتنها

إشكالات ومعالجات



تقديم

عنونا هذا الباب بعبارة «في السيرة الفيثاغورية ومتنها، إشكالات ومعالجات»؛ وقصدنا من هذه العنونة حصر مجال البحث في **مسألتين اثنتين،** تخص أولاهما السيرة ومظانها، وتخص الثانية المتن الشذري ومصادره:

أما عن السيرة، فإن الوضع الاستثنائي الذي تتميز به الفلسفة الفيثاغورية، أي التخفي المعرفي لمؤسسها وبروز تلامذته، **سيجعل من اللازم أن نوسع من السرد فنورد في الفصل الأول، إلى جانب سيرة فيثاغور سِيَرَ ألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس.** وسيكون المعتمد في بناء معطيات هذا الفصل ما روي من وقائع حيوات هؤلاء بدءا من كتابات أريستوكسين وديسيارك ... وصولا إلى أوسع سرد للسيرة الفيثاغورية عند فورفوريوس وجامبليك.

بيد أن هذا لا يعني الاغتراف من تلك النصوص السيرية، بل سنحرص على إعمال الحس النقدي، لكشف الاختلالات التوثيقية الكامنة فيها.

وما أكثرها!

ذلك لأنه إذا نظرنا إلى لحظات بناء السيرة الفيثاغورية سنجد أن البداية الفعلية لهذا البناء كان في القرن الرابع قبل الميلاد مع أريستوكسين الطارينطي، ثم إذا انتقلنا إلى ما تلا مشروع أريستوكسين، وخاصة في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، أي مع كتابات هيرونيم الرودسي وهيرميب السميرني ونيانث السيزيكي، وساطيروس وهيراقليد اللامبوسي وأبولودور الأثيني، سنلحظ أن كل تلك النصوص السيرية لا تتحدث بإسهاب كبير عن سيرة فيثاغور، ولكننا إذا تجاوزنا تلك اللحظة إلى القرنين الثالث والرابع الميلاديين، سنفاجأ مع فورفوريوس وجامبليك ببسط مسهب يسرد أدق تفاصيل حياة فيلسوف ساموس؛ الأمر الذي يجعلنا ملزمين في الفصل الأول من هذا البحث للتوقف لمسائلة جامبليك وفورفوريوس:

من أين لكما هذا؟

وما المصادر التي أمدتكما بكل هذا السرد المسهب؟

وبعد تحقيق القول في السيرة، سننتقل في الفصل الثاني إلى البحث في ما تبقى من شذرات الفيثاغوريين، مع معايرة مقدار موثوقيتها، وضبط الكيفية المنهجية للاستمداد منها.

وهنا نستشعر خطر اللحظة أكثر مما استشعرناه عند سرد السيرة. ذلك لأن أثمن ما عندنا كمؤرخين للفكر الفلسفي هو

المعطى المعرفي وليس الحكي السيري. ومن ثم فالمبتغى الأول هو حصر المادة الشذرية، واستجماعها من مظانها الموثوقة. لكن هذا الحصر لا يعني مجرد التعداد، بل لابد من إبراز الإشكالات التي تخترق الشذرة الفيثاغورية، سواء فيما يخص ما تبقى من فيثاغور، ضمن «الأبيات الذهبية»، أو ما تبقى من ألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس ... من شذرات مبثوثة في المصادر الدوكسوغرافية؛ مع الحرص على ضبط النزعات الفكرية التي سادت بناء تلك المصادر. حيث سنبين كيف أن **كل مرحلة تاريخية يسودها نزوع خاص يؤثر في كيفية بناء المصدر الفيثاغوري. فإذا كان القرن الرابع قبل الميلاد زمن بدء الالتباس بين الفيثاغورية والأفلاطونية، فإن هذا الالتباس سيتطور ليصير، في القرن الأول الميلادي مع أبولونيوس الطياني، عملية مزج تلفيقي بين الفكرين الفيثاغوري والأفلاطوني، مع مسحة دينية مستمدة من المؤثرات الشرقية.**

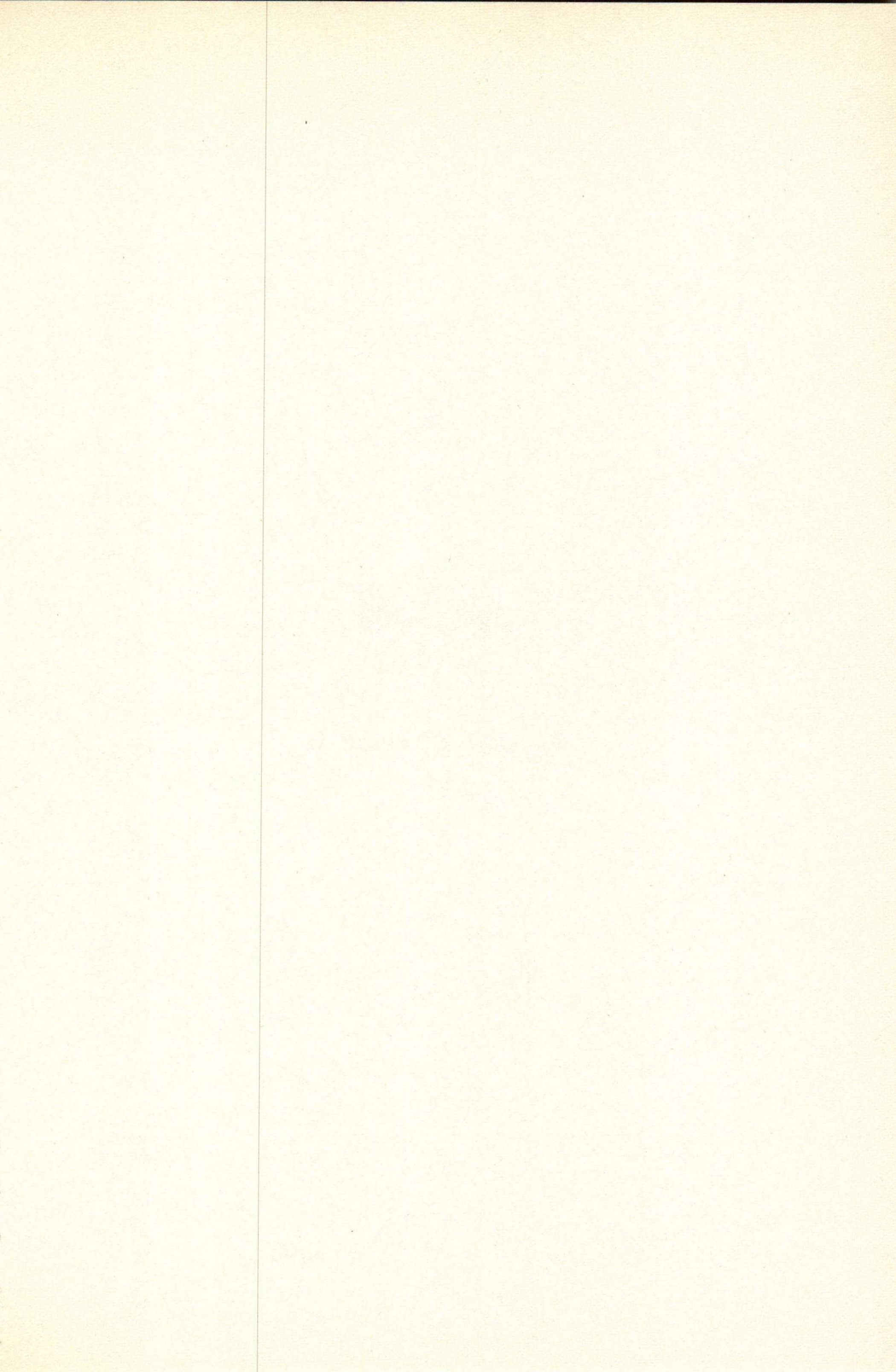
والفائدة من وقوفنا لضبط تأثير تلك النزعات في بناء المصادر، هي وجوب الحذر من معاملتها بمنهج الإنصات السلبي، الذي يغفل عن إشكالات التوثيق الدوكسوغرافي؛ فيؤسس البحث عليها دون احتراس نقدي.

وضرورة هذا الفصل الثاني، وأهمية موضع ترتيبه في كتابنا هذا، آتيتان من كونه المهاد الحقيقي لتأسيس الباب الثاني، حيث

يوفر لنا البحث في المتن والمصدر، الإمساك بالمأثور الفيثاغوري وضبط خيوط تشكيله، وتعيين مرتبته في الصدقية والوثاقة؛ فيكون الانتقال من بعد ذلك إلى بحث الدلالة المعرفية للفلسفة الفيثاغورية في الباب الثاني، انتقالا سائغا له ممهداته وشروطه.

الفصل الأول

في السيرة الفيثاغورية



مقدمة

ينبغي أن نحترس كثيرًا عند الحديث عن فيثاغور (٥٨٠ ق م - ٤٩٠ ق م) . . .

لأنه ليس كائنًا بشريًا كباقي عباد الله، بل هو ابن الإله أبولون!

وإذا لم يقنعك هذا النسب، فثمة قِيلٌ آخر يؤكد أنه «ابن الإله هرمس Mercure»[١]، وأن أباه هذا منحه كل الملكات باستثناء الخلود. لكنه عَوَّضَهُ عن ذلك بما يشبه الخلد؛ حيث كان يتذكر كل حيواته السابقة. ومن ثم لما كان ينتقل إلى حياة جديدة، أي بتناسخ روحه وتولدها في جسد جديد بعد موت جسده السابق، فإنه كان يتذكر كل خبراته ومعارفه التي عاشها واكتسبها في حياته الماضية!.

---

(١) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité ed Lefèvre, Paris, 1840 p356.

وإذا لم يقنعك هذا أيضًا فلك في قول منسوب إلى فيثاغور نفسه، ما يقيم لك صورة لا تخلو من عُجْبٍ وعَجَبٍ، حيث يقول مصنفا نفسه: «هناك البشر، وهناك الآلهة، كما أن هناك كائنات أخرى مثل فيثاغور، لا من هؤلاء ولا من أولئك»[(١)]

كما أن من عجائب خِلْقَتِهِ أنه لم تكن لديه رِجْلٌ من عظم ولحم كباقي أرجل خلق الله، بل كانت له رِجل من ذهب[(٢)]!. وقيل بأنه كان يُرى في أماكن مختلفة في آن واحد! وأنه كان يأمر الحيوان فيأتمر بأمره!

وكائن عجيب كهذا، حقيق بأن يُتحدث عنه بإعجاب وانبهار!

---

(١) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ت د. زكي نجيب محمود، الجزء الأول، الطبعة الثالثة ١٩٧٨، ص٦٤.

وجدت عند المؤرخ الروماني إليان Elien (١٧٥-٢٣٥) ما يقارب العبارة التي ينسبها برتراند راسل إلى فيثاغور حيث يقول إليان: «كان فيثاغور يقول للناس بأنه نتاج طبيعة مغايرة لطبيعتهم الفانية».

Elien, Histoires Variées, IV, 17.

كما نجد عند جامبليك عند حديثه عن الأسرار الفيثاغورية، بأن من بين الأسرار التي كان الفيثاغوريون يتداولونها أن ثمة ثلاثة أنواع من الكائنات هي الآلهة والبشر ونوع متوسط بينها ينتمي إليه فيثاغور.

انظر:

Jamblique, V. p31.

(٢) انظر الحكاية التي يوردها ديوجين اللايرسي عن رؤية تلامذة فيثاغور لفخذه الذهبي Diogène, ibid., p359.

لكن حقيق بنا أن نقابل كل ما قيل عنه بكثير من الشك والاحتراس. ولا أقصد، بطبيعة الحال، أن نشك في القول بأنه ابن الإله أبولون، أو بأنه ابن الإله هرمس؛ أو نشك في كونه صاحب فخذ من ذهب ... فهذه من القالات التي إن شككنا فيها، فلن يدل الشك على حصافة العقل ولا على نقصانه، إنما على ذهابه وانتفائه .. إذ هي لا تستحق شيئا أكثر من أن تورد مورد الطُّرْفَةِ ليس غير!

إنما الموضوع الذي يستحق التشكيك ويستوجبه، فهو المنسوب إلى فيثاغور من المواقف والرؤى المعرفية، وذلك بفعل التاريخ الملتبس لشخصه ولمدرسته على حد سواء!

بيد أن ورود مثل **تلك القالات العجائبية ذو قيمة، إذ رغم خرافية تلك الحكايا، فإنها تؤكد لنا أن القدماء بالغوا في أَسْطَرَةِ شخصية فيثاغور، ولم يكونوا ليفعلوا ذلك إلا بسبب تميزه وقيمته الاستثنائية في التاريخ الفكري لليونان.** هذا مع وجوب الوعي بضرورة **إعمال الحس النقدي** في المتناقل من تلك المرويات التي لَفَّتْ هذه الشخصية برداء أسطوري يُصَعِّبُ إبصار ملامحها الحقيقية.

ويمكن أن نلتمس السببَ في إلغاز شخصية فيثاغور في كونه اجتمعت فيه من المواهب والمواصفات ما تكفي الواحدة منها لأن تجعل منه أسطورة سائرة بين الألسن والشفاه:

فهو من أوائل فلاسفة اليونان اللذين يرجع إليهم الفضل

والريادة في تأسيس هذه الصناعة المعرفية؛ حتى أن المؤرخ القديم ديوجين اللايرسي جعل بدءَ خط انطلاقة الفلسفة من لحظتين اثنتين: أولاهما تبدأ «من أنكسيمندر والثانية من فيثاغور». كما جعله هيراقليد البنطي Héraclide du Pont أول من ابتدع وتسمى باسم «فيلسوف»[1].

وهو من ناحية أخرى **مؤسس مدرسة فكرية ازدوج فيها النزوع الفلسفي بنزوع ديني مثقل بالطقوس والأسرار**؛ على نحو يجعلني أصف المدرسة الفيثاغورية بـ«المعبد الفلسفي»، وأعني بهذا الوصف أننا لا ينبغي أن نفهمها كمدرسة فكرية محصورة الاهتمام في الإشكال المعرفي، بل ينبغي أن نستحضر أبعادها القيمية، والطقسية، فضلًا عن أن البعد المعرفي فيها كان ممزوجا بقواعد واشتراطات يجعله أقرب ما يكون إلى المقدس الأسراري منه إلى المعطى المعرفي الصرف.

ويضاف إلى هذا وذاك، أنه كان - حسب بعض الروايات[2]

---

(١) لا نعتقد بصواب نسبة هيراقليد البنطي فضل ابتداع المركب اللفظي «فيلسوف» إلى فيثاغور. وقد رجحنا خلال الجزء الأول من هذه السلسلة، عند تحليلنا النقدي لرواية هيراقليد التي أوردها شيشرون، أن ابتداع اللفظ راجع إلى أفلاطون لا إلى فيثاغور. وهذا لا يتعارض مع استحضارنا لها فوق؛ لأن سياق الاستحضار هو للدلالة على القيمة التي حظي بها فيثاغور في تاريخ الفكر، حتى جعل منه البنطي أول من تسمى بلقب «فيلسوف».

(٢) نظن أن فيثاغور لم يكن لديه طموح سياسي مباشر، وما نرجحه هو أنه كان نفوذ =

- رجلا ذا نفوذ سياسي وصل به إلى حد التأثير، أو التحكم، في السلطة السياسية في إيطاليا؛ الأمر الذي جَرَّ عليه وعلى مدرسته نكبة لم تقم لها قائمة من بعد!

ومثل هذه السيرة المثقلة والمضطربة من الطبيعي أن تكون قابلة لأن تحتمل كل أشكال الأسطرة، لذا فالخطو بين دهاليز المرويات يحتاج إلى مقدار غير قليل من الحذر والتأني.

وعليه، بما **أن الفلسفة الفيثاغورية تتسم بوضعية استثنائية في تاريخ الفكر، أي وضعية غياب المؤسس وتخفيه خلف الحضور اللافت لبعض تلامذته؛ وبما أن تشكيلها المعرفي ينبغي أن نلمسه عند ألكميون وما بعده؛ فإننا في مبحث الهوامش سنضيف إلى فيثاغور ثلاثة من الأسماء، التي يرجع إليها أهم ما تبقى من شذرات الفكر الفيثاغوري، هي ألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس.** ولهذا سنتحدث فيما يتلو من سطور عن السيرة الفيثاغورية، لا عن سيرة فيثاغور فقط.

= سياسي من خلال تلامذته. ويحتمل جدا أن هذا النفوذ الذي امتلكه في المدن الإيطالية كان نتاجا تلقائيا لقوة الطبقة الأرستقراطية التي ارتبطت به في المدرسة.

- ١ -

هوامش على السيرة الفيثاغورية[1]

أشرنا من قبل إلى أن شخصية فيثاغور مثقلة بالأساطير .. ومقدار الإثقال هنا يجعلنا نقول:

إذا كان ديدن التاريخ القديم هو أَسْطَرَةَ الشخوص والأبطال، فإن فيثاغور يمكن أن يعد استثناء فريدا بين كل الفلاسفة القدماء على الإطلاق، من حيث مقدار اللمسة الأسطورية التي مَسَّتْ صورتَه. ففي المؤلفات الهرمسية غالبا ما يذكر بصفته نبيا ذا معجزات. ونعتقد أن أقدم المتون التي تحدثت عن معجزات فيثاغور كتاب «ثلاثي القوائم» Trépied لأندرون الأفسيسي Andron d'Ephèse. كما أننا نجد في المتن الأرسطي إشارة إلى مرويات تحدثت عن معجزات وخوارق فيثاغور؛ هذا قبل أن توغل النصوص السيرية اللاحقة في توسيع صورته العجائبية، فتستجمع كل العجائب التي قيلت فيه، لتقدمه بوصفه ابن الإله هرمس، أو ابن الإله أبولون! وأنه يظهر في أماكن متعددة ومتباعدة

---

(١) قلت هوامش على السيرة الفيثاغورية ولم أقل هوامش على فيثاغور؛ لأن مجال بحثنا هنا سيتوسع إلى تناول الرموز الفلسفية الكبرى للفكر الفيثاغوري (أي: فيثاغور، وألكميون، وفيلولاوس، وأرخيتاس).

في وقت واحد؛ وأنه ذو قدرة على التنبؤ بالغيب، وأنه كان يمتلك فخذا من ذهب . . . إلخ![١].

بل إذا نظرنا إلى ملامح الصورة الفيثاغورية في متن جامبليك سنلاحظ تقاربا كبيرًا بينها وبين ملامح صورة المسيح. ومن بين الكتابات المعاصرة التي تناولت السيرة الفيثاغورية بالإيراد والتحليل، من هذه الحيثية، كتاب «أسطورة فيثاغور»[٢] لإيزيدور ليفي الذي أشار فيها إلى هذا التقارب بين الصورتين. **الأمر الذي يسمح لنا بالقول - ضد منطق الترتيب الزمني (الكرونولوجيا) - إن فيثاغور ولد بعد القرن الأول الميلادي لا في القرن السادس قبل الميلاد!**

وأعني بقولي هذا، إن مقدارًا كبيرًا من ملامح صورة فيثاغور تم رسمها بعد القرن الميلادي الأول، وخاصة في القرنين الثالث والرابع! حيث تم الاشتغال على ترسيمها ضمن مناخ فلسفي أفلوطيني/ مسيحي!

---

(١) نعتقد أن أقدم نص يجمع تنبؤات فيثاغور هو نص لأبولونيوس استحضر فيه عددا من المرويات - بعضها من المتن الأرسطي -، والنظر في محتواها كاف للتوكيد أنها نتاج مخيال يدل على مقدار الحظوة التي كانت لصورة فيثاغور في المخيلة اليونانية.
انظر:

Appollonios, Histoires merveilleuses, 6.

(٢) Isidore Lévy, La légende de Pythagore de Grèce en Palestine. éd Champion, Paris 1927.

ولذا حَقَّ أن تُكَرِّرَ مختلفُ الكتابات التي تحدثت عن فيثاغور القولَ بأنه يصعب التمييز في شخصه بين الحقيقة والأسطورة. هذا وإن كنا لا نأخذ بهذا الرأي بمنطوق ألفاظه بالضبط، إذ نقول بأنه يسهل جدًّا تمييز الأسطورة في سيرته وتعيين لفظها، لكن الصعوبة تكمن في تعيين لفظ الحقيقة في ذاك المتن السيري .. ومن ثم **إذا تجاوزنا الحكايا الأسطورية إلى القيل الذي يحتمل صدقه، فإننا لا نجد له في السند الدوكسوغرافي ما يسمح بأخذه بموثوقية؛ وذلك للتباعد الزمني بين لحظة الدوكسوغرافيا والكتابة السيرية التي اعتنت بالتأريخ لفيثاغور، وبين اللحظة الزمنية التي عاش فيها ..**

فكيف تمت صناعة أسطورة فيثاغور؟

١ - ١

في تطور متن السيرة الفيثاغورية

ثمة كم كبير من المصادر التي تحدثت عن سيرة فيثاغور. إذ منذ القرن الرابع قبل الميلاد نجد **أريستوكسين الطارينطي يخصه بثلاثة كتب**، وإذا قفزنا بالنظر من تلك اللحظة إلى ما بعدها، ومررنا على ما تبقى من الكتابة السيرية التي شهدها القرنان الثالث والثاني قبل الميلاد، أي كتابة هيرونيم الرودسي وهيرميب السميرني ونيانث السيزيكي، وساطيروس وهيراقليد اللامبوسي وأبولودور

الأثيني، سنلحظ أنها نصوص لا تتحدث بإسهاب كبير عن سيرة فيثاغور، ولكننا إذا أوقعنا النظر في **نتاج القرن الثالث الميلادي، سنلحظ فورفوريوس منشغلا ببسط حياة المعلم الساموسي، وسنلحظ معاصره جامبليك يخص الفيثاغورية بعشرة كتب ضمن مشروع ضخم تحتل فيه سيرة المؤسس مساحة مهمة!**

فما دلالة ومحصول هذا الاهتمام الزائد بالسيرة الفيثاغورية خلال ما يزيد على سبع مئة عام، أي بدءا من القرن الرابع قبل الميلاد حتى القرن الثالث الميلادي؟

من بين الدلالات أن فيثاغور كان دائما شخصية جذابة للمخيال السردي، **بيد أن في هذا الاهتمام الزائد زيادة أخرى، هي مجاوزة سرد الوقائع إلى تخييلها، بل واختلاقها!**

وعليه ينبغي لنا أن نتوقف قليلا لبيان الوضع الإشكالي للسيرة الفيثاغورية.

إن الناظر في التتالي الزمني للكتابة السيرية المتناولة لشخص فيثاغور، يخطر بداخله ما خطر لإدوارد زيلر في سياق حديثه عن الحجم السيري الذي بدت به السيرة الفيثاغورية في القرنين الثالث والرابع الميلاديين، حيث قال: «كلما تقدمنا في الزمن ازدادت سيرة فيثاغور تضخما»[1]. ونفس الإحساس يعبر عنه ثيودور

---

(١) Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, trd. F. Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London 1881, pp308-308.

جومبرز Theodor Gomperz بقوله: «من الصعب استخلاص صورته (يقصد فيثاغور) من الكتابات القديمة، التي كانت مثل النهر، يزداد اتساعا كلما ازداد بعدا من منبعه»[١]..

وقد قلنا من قبل، من حيثية الترتيب الزمني، أن أوائل من يعزى إليهم الكتابة عن سيرة فيثاغور هو أريستوكسين الطارينطي Aristoxène de Tarente، حيث خص هذه الفلسفة بثلاثة كتب هي: «حول فيثاغور»، «في نمط العيش الفيثاغوري»، و«الحِكَمُ الفيثاغورية». بيد أن هذه المتون الثلاث ضاعت، وما تبقى منها ندين به إلى **نيكوماخ الجرشي** Nicomaque de Gerasa (القرن الثاني الميلادي)، وهو **ليس بالكاتب الثقة**، فضلًا عن أن الزمن الثقافي الذي عاش فيه كان منجذبا نحو ترسيم عجائبي للشخصية الفيثاغورية. هذا فضلًا عن أن أريستوكسين نفسه ليس بالكاتب الذي يمكن الوثوق فيه باطمئنان؛ لأنه أرسطي النزعة ومناهض للأفلاطونية، وقد استعمل الفيثاغورية سلاحا للتنقيص من مقدار أصالة الفكر الفلسفي الأفلاطوني؛ لذا فالصورة التي سعى إلى رسمها عن فيثاغور يُحتمل جدًّا أن تكون غير أمينة.

وفي زمن أريستوكسين كتب أيضًا زميله في مدرسة اللوقيون، **ديسيارك الميسيني** Dicéarque de Messine، حيث ينسب إليه

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond, 2e éd. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p190.

مجموع كتب في سير الفلاسفة منها كتاب خصصه لفيثاغور. ويندرج عمل ديسيارك ضمن نفس الاتجاه، أقصد اتجاه مدرسة اللوقيون التي ينتمي إليها مع زميله أريستوكسين. والكيفية التي اشتغل بها العقل التأريخي لهذا الاتجاه مسكونة بما ألمحنا إليه من قبل، أي **الاعتقاد بأنه بمقدار ما تم الإعلاء من قدر فيثاغور، تم تحقيق القصد، ألا وهو التنقيص من قيمة أفلاطون!**

صحيح أن أرسطو أيضًا أشار إلى القرابة بين أفلاطون والفيثاغورية؛ لكننا نرى أيضًا أنه كان يحرص على بيان الفروق بين تينك الفلسفتين؛ ولم ينزلق إلى القول بأن أستاذه أفلاطون نحل أفكار الفيثاغوريين!

ولا ينبغي أن ننسى أن **كلا من أريستوكسين وديسيارك كانا من إيطاليا؛ لذا نرى في نزوعهما المبالغ في الرفع من قيمة الفيثاغورية، مقدارًا من التعصب القومي.**

ومن ثم فإننا نسجل هنا ملحوظة نقدية، وهي أن أول ابتداء في سرد السيرة الفيثاغورية، مع أريستوكسين وديسيارك، كان مدخولا بما يخلخل من أمانتها؛ لأنه سرد مخترق بكثير من الثقوب المشككة في مصداقيته؛ هذا فضلًا عن عامل موضوعي وهو الفارق الزمني بين زمن هذين الكاتبين (القرن الرابع ق م) وبين زمن فيثاغور (القرن السادس ق م).

وإذا أردنا أن نلتمس أقدم سيرة خارج مدرسة اللوقيون، فيجب أن نتجه صوب **طيمي الطرومينيوني** Timée de Tauroménion

(أواخر القرن الرابع وبداية القرن الثالث قبل الميلاد). لكن الخروج على مدار مشائيي مدرسة اللوقيون لا يعني بالضرورة وجود سيرة موثوقة؛ بل لابد من التنبه هنا إلى التنويه الذي وضعناه من قبل كحاجز موضوعي يشكك في مصداقية الكتابة السيرية، وهو الفاصل الزمني.

واستمرارا في استقراء تطور الكتابة الخاصة بالسيرة الفيثاغورية، يرى عدد من الباحثين «أن هذا التقليد السيري سيتم نقله من قبل عدد من الكتاب إلى القرن الثالث قبل الميلاد»[١]، وخاصة **نيانثيس** Néanthe de Cyzique الذي يُلحظ في سيرته عن فيثاغور **توسع في الحديث عن «تربيته وتكوينه، وأسرته»**[٢].

وفي الثالث/ الثاني (ق م) كتب **إيراتوسطين** Eratosthène de Cyrène بمنهجية تهتم بالتحديد الكرونولوجي لحيوات الفلاسفة. وكتب **هيرميب السميرني** Hermippe de Smyrne في أواخر القرن الثالث - مستفيدًا من مكتبة الإسكندرية - عدة سير عن قدماء الفلاسفة، منهم فيثاغور، بيد أنه **لا ينبغي الوثوق في محتوى حكيه؛ لأنه كثير الانجذاب نحو العجائبي في** المرويات. كما كتب **ساطيروس** Satyros de Callatis (القرن الثالث/ الثاني ق م)، لكن لم يتبق من مكتوباته سوى ما نجده عند أثيني Athénée وديوجين اللايرسي ...

---

(١) Luc Brisson, ibid. p100.

(٢) L. Brisson، ibidem.

ومن المحتمل أن السيرة الفيثاغورية كما سيرسمها **هيبوبوط** Hippobotus في أواخر القرن الثاني وبداية القرن الأول قبل الميلاد مصدرها استمداده من كتاب نيانثيس.

وفي القرن الثالث الميلادي كتب **ديوجين اللايرسي** كتابه الشهير عن «سير وآراء الفلاسفة الكبار». وبعده نصل إلى **لحظة التوسيع الأكبر في ترسيم الصورة الفيثاغورية عند فورفوريوس وجامبليك** (نهاية القرن الثالث وخلال النصف الأول من القرن الرابع الميلادي). وهو **التوسيع المفاجئ الذي يفرض علينا مساءلة شكاكة في المصادر المسندة لهذا التوسيع**، الذي نراه حقيقا بالنقد والتنبيه إلى وجوب الاحتراس من الاعتماد عليه. لأنه كلما نزلنا في سلم الزمن في اتجاه الاقتراب من فيثاغور إلا ولاحظنا ما ألمحنا إليه من قبل، وهو أن محصول الحديث عن سيرته يضمر ويقل. بمعنى أن هذا التركيم المبالغ فيه عند فورفوريوس وجامبليك (القرن الثالث/ الرابع الميلادي) فيما يخص تفاصيل سيرة فيثاغور يقوم على غير سند موثوق، ومن ثم لا بد من الاقتصاد في الإيراد منه.

وما يلزمنا بهذا الاقتصاد، هو أن الفاصل الزمني الهائل الذي يقع بين زمن فورفوريوس/ جامبليك وزمن فيثاغور، أي سبعة قرون، وبالنظر إلى الدمار الذي طال مدرسة كروطونا، وبالنظر إلى إقلال المتون التاريخية والفلسفية الأولى (هيرودوت، أفلاطون، أرسطو . . .) من ذكر فيثاغور، فإن كل ذلك يدفعنا نحو مساءلة شكية:

كيف تأتى لفورفوريوس وجامبليك كل هذا السرد المسهب عن شخص فيثاغور؟

وإذا ساءلنا جامبليك: «من أين لك هذا؟»؛ - وهو السؤال ذاته الذي نسائل به معاصره فورفوريوس - فإننا نحتاج للجواب عن هذا السؤال الشكاك إلى استحضار ذاك المسار الزمني للكتابة السيرية التي أوردناها سابقا، لنرى كيف تم تشكيل هذا القيل المتداول عن شخص وفكر فيثاغور ومدرسته، ونوعية الإشكالات التي يطرحها.

إن المصدر الأساس الذي يعتمد عليه جامبليك هو متن «**نيكوماخ الجرشي** Nicomaque de Gerasa ... وكذا على رواية **أبولونيوس** Apollonius de Tyane الذي كان هو نفسه يقدم ذاته كفيثاغور ثان، ومن ثم، سمح لنفسه بمقدار من الحرية في التصرف في معطيات»[١] السيرة الفيثاغورية.

صحيح أن فورفوريوس فيلسوف على قدر بالغ من التمكن المعرفي، ولنا في كتابه «إيساغوجي» دلالة على تلك القدرة الاختزالية والإيضاحية للمنطق الأرسطي، لكننا نرى أنه لم يكن، في كتابة السيرة، بنفس الاقتدار على الضبط والتوثيق، ويبدو أنه هو أيضًا استند في كتابته للسيرة الفيثاغورية «على متن نيكوماخ،

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p94.

كما استند على روائي يدعى أنطونيوس ديوجين»[١].

ويتبين من هذا الوجيز الذي حاولنا فيه استقصاء مصادر السيرة الفيثاغورية وتطورها، أن **مرتكزها غير مكين**، ومن ثم لا بد من معاملة المرويات المتداولة فيها، بكثير من الاحتراس النقدي.

١ - ٢

في تباين الأقاويل عن سيرة الفيثاغوريين

بما أن الصورة الفيثاغورية التي سنشتغل على بحثها في ما يتلو من سطور هي لفيثاغور وألكميون، وفيلولاوس وأرخيتاس، فإننا سنتناول تلك الشخوص الأربعة التي تشكل في المتن التاريخي والفلسفي مرجعية الفكر الفيثاغوري. لكن قد يطرح هنا سؤال، عن سبب تخصيصنا لهؤلاء الأربعة بالبحث، وتجاهل فيثاغوريين آخرين كانوا هم أيضًا من القدماء؛ وأعني بشكل خاص ليسيس Lysis وكلينياس Clinias، وأوريطوس Eurytos. وجوابا عن هذا الاستفهام نقول:

أما سبب ذاك التخصيص وهذا التجاهل فراجع إلى أن ليسيس وكلينياس ليس لدينا عنهم أي أثر مكتوب. وغالب الظن أنهم لم

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibidem

يكتبوا. أما ما تبقى من أوريطوس فهو «مروي على لسان أرخيتاس»[1] ولذا فتوجيه اهتمامنا إلى ألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس له ما يبرره، بل ويوجبه. كما أن بحث سيرة فيثاغور - رغم أنه لم يكتب شيئا - له ما يبرره باعتبار أنه هو المؤسس الأول لهذا التيار الفلسفي، ومن ثم لا يمكن أن نعامله بما عاملنا به ليسيس أو أوريطوس ... بدعوى أنهم لم يخلفوا أي أثر مكتوب.

لكن قبل إيراد بعض المعطيات الخاصة بهؤلاء من كتب السير، التي قلنا عنها إنها بغير سند، نقول:

إذا أردنا أن نكتب قولا في شأن فيثاغور، يمكن الوثوق فيه إلى حد ما، فلابد أن يكون قولا مقتصدا لا يجاوز الإشارة إلى أنه ولد في بداية القرن السادس قبل الميلاد، ثم هاجر إلى كروطونا حيث استقر وأسس مدرسة دينية/ فلسفية، امتد نفوذها من المستوى المعرفي إلى المستوى السياسي؛ حتى قامت ضد الفيثاغورية ثورة بُعَيْدَ عام ٥١٠ ق م، أذهبت نفوذها ودمرت مدرستها.

هذا هو المقتدر على قوله بتثبت ويقين، أما غير ذلك فمحوط بكثير من الشك وتضارب الأقاويل السِّيَرِيَة.

لنتأمل:

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie، t1, trd G. J. Tissot, Paris 1835. p306.

اختُلِفَ في مولد فيثاغور مصْرًا وعَصْرًا؛ إذ تباينت الروايات في تعيين مسقط رأسه، كتباينها في تعيين توقيت ميلاده:

هل كان في ساموس كما قال هيبوبوط ...، أم نقول بأنه ولد في سوريا حسب رواية «نيانثيس» Néanthès، أم في تيريني Tyrrhénie كما يذهب إلى ذلك أريستوكسين وأرسطرخوس وثيوبومب[١]. أم، نثق فيما ذهب إليه كليمون الإسكندري من أن غالبية المؤرخين ينسبون فيثاغور إلى «أصل بربري»[٢] أي أنه ليس يونانيا أصلا!

كما أنه من حيث **التوقيت ليس ثمة إمكانية لتعيينه بالضبط**، بل ثمة على الأقل **أربعة تواريخ** متباينة؛ ولذا فكل ما في المُكْنَةِ هو القول بلفظ التقريب: إنه ولد بين الأولمبياد التاسعة والأربعين والأولمبياد الخمسين، أي حوالي ٥٨٠ ق م.

وكذلك الأمر في تعيين **زمن الوفاة**، حيث تتباين البيوغرافيا القديمة وتختلف في التوقيت:

إذ يورد ديوجين اللايرسي توقيت هيراقليد لامبوس

---

(١) بالنسبة لـ«نيانثيس» فإنه يترك الاحتمال بين سوريا و تيريني. ومعتمدنا في ما أوردناه أعلاه، عن مسقط رأس فيثاغور، هو نص كليمون الإسكندري الذي جمع اختلاف مرويات الميلاد،

انظر:

Clément D'Alexandrie, Stromates, I, 62.

(٢) Clément D'Alexandrie, Stromates, I, 62.

Héraclide lembos القائل بأن فيثاغور مات عن عمر الثمانين عاما. وفي رواية منحولة إلى جامبليك نجد أن فيثاغور عاش اثنين وثمانين عاما. كما يورد ديوجين تحديدا آخر وهو أنه مات في سن التسعين. وعند بابيروس «مات فيثاغور بعد أن عاش أزيد من تسعين عاما»[١]، وعند جامبليك زيادة تسع سنوات بالتحديد (أي أن فيثاغور عاش تسعا وتسعين عاما). ويزيد فوتيوس Photius من مساحة حياته فيجعل وفاته عن عمر يناهز مئة وأربعة أعوام.

ولا مدخل لحسم هذا الخلاف بتثبت وجزم، لذا فالأحوط في تعيين توقيت الوفاة هو أن نقول على وجه التقريب، إنه مات حوالي عام ٤٩٠ ق م.

وكما كان ديدنا فيما سبق من بحوث في تواريخ الفلاسفة، التوكيد على عدم جدوى الإيغال في بحث التواقيت؛ لعدم إمكان الحسم في شأن اختلاف المرويات الواردة فيها، فإننا نكتفي من إيراد ما سبق بالقول بأن فيثاغور من أوائل فلاسفة الإغريق؛ حيث عاش خلال القرن السادس قبل الميلاد، فشهدت حياته ما شهدته بلاد الإغريق وقتئذ من تحولات وتقلبات سياسية، كان لها أثرها عليه هو أيضًا.

أما من حيث النسب، فنجد النصوص السيرية القديمة تنسب فيثاغور إلى أبيه منيسارخوس وأمه بارطينيس، وقيل بأن اسمها تم

---

(١) Papyrus d'Herculanum, n 1788, collectio altera, VIII, fgm. éd. Crönert, Koletes und Menedemos, p. 147.

تغييره إلى «بيثاس» عند ولادتها فيثاغور. وعند ديوجين اللايرسي نقلا عن كتاب «فيسيولوجيا» لأريستيب Aristippe تحليل لدلالة اسم فيثاغور، وأنه يعني «الصادق» أو «الناطق بالحق»، بل يضيف بأنه «صادق فيما يقوله تمام كصدق الإله أبولون»[(١)]. وسبب تغيير اسم أمه عند ولادته، راجع، كما تروي الأقاويل القديمة، إلى أن منيسارخوس لما تزوج بارطينيس استصحبها معه في زيارة إلى معبد أبولون، وخلال مقامه بالمعبد ذهب عند العرافة يسألها عن مستقبل زواجه هذا، فَبُشِّرَ بأن زوجه حامل بولد سيكون له شأن. وتتحدث المرويات عن ميلاده على نحو محوط بهالة من القداسة، وموصول بمعبد أبولو!

وترسم لنا الكتب السيرية فيثاغور فتى جميل المحيا، وقيل بأن أمه كانت أجمل نساء الأرض على الإطلاق، فلعله ورث منها السحنة والملمح. وقد اعتنى بتربيته وتعليمه. فيذكر جامبليك بأن أباه عهد به إلى كريوفيل الساموسي Creophyle de Samos ليتعلم الثقافة الدينية، ويقال أنه علم فيثاغور الإلياذة والأوديسة حتى حفظهما عن ظهر قلب. وإذا قارنا رواية جامبليك بما تورده العديد من النصوص من أن كريوفيل هذا تتلمذ على هوميروس، فإن الرواية **لا يصح الوثوق فيها** على الإطلاق؛ لأن الفارق الزمني بين كريوفيل الساموسي (القرن الثامن/السابع ق م) وزمن فيثاغور

(١) Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, ibid, p364.

(القرن السادس ق م) يقطع باستحالة المعاصرة والتتلمذ. ووقوع بعض الكتاب في خطأ إيراد واعتماد هذه الرواية راجع إلى أخذهم من جامبليك دون التنبه إلى فارق التوقيت الذي أشرنا إليه من قبل[١].

وأفضل ما قيل هو أن فيثاغور تتلمذ على أحد التابعين لتعليم كريوفيل لا عليه شخصيا. ومن ثم نرى أن الرواية الأكثر معقولية هي رواية أبولي Apulée الذي قال بأن فيثاغور تلقى التعليم على ليوداماس الذي كان تابعا لكريوفيل[٢].

وقيل بأن ليوداماس (أو هيرمودامونط[٣]) فوجئ بنباهة فيثاغور فأوصاه بأن يرحل عن ساموس لطلب العلم في مصر؛ ومعلوم أن مصر في الزمن الذي نتحدث عنه هنا، كانت هي حاضرة العلم الأكثر تميزا واشتهارا. وتمنحنا الدوكسوغرافيا القديمة عديدا من الإشارات القائلة بارتحال فيثاغور الى مصر، نكتفي هنا بالإحالة على رواية إيزوقراط[٤].

وبما أن بوليكراط طاغية ساموس كان يمنع السفر، فقد قيل

---

(١) انظر:

Luc Brisson, Platon, Pythagore et les pythagoriciens, in Eikasia, Revista de Filosofia, 10, Extraordinario, 1, 2007, p43a

(٢) Apulée، Florides، II, 15.

(٣) ليوداماس هو ذاته المذكور عند ديوجين اللايرسي باسم هيرمودامونط Hermodamante ومن ثم لا ينبغي أن نظنهما شخصين اثنين.

(٤) Isocrate, IV, Busiris28-29.

بأن ليوداماس هو الذي ساعد فيثاغور على الهرب من الجزيرة للسياحة طلبا للتعلم. وهي الرواية التي نراها متناقضة مع رواية أخرى متداولة في المأثورات القديمة[1] تقول بأن بوليكراط زود فيثاغور برسالة لفرعون مصر أماسيس؛ فكانت سببا في الحظوة التي حظي بها هناك. وإذا سلمنا آذاننا إلى سرد كتاب السير، سنقول: يبدو أن فيثاغور لم يذهب مباشرة إلى مصر، بل توجه إلى ليسبوس، عند خاله زويل. حيث قيل بأنه صنع الكؤوس الفضية الثلاثة التي سيهديها لاحقا للكهنة المصريين. وعلى هذا الخبر تؤسس بعض كتب السير القول بأن فيثاغور تلقى على أبيه صناعة النحت على الذهب والفضة.

وبتوجيه من زويل سيتتلمذ فيثاغور على فريسيد. وما نعلمه من الوثائق القديمة عن شخصية هذا المعلم قليل جدا. فعند شيشرون مثلا[2] نقرأ أن فريسيد هذا كان أول من قال بأن النفوس البشرية خالدة وغير فانية. كما نجد في متن سويداس Suidas إشارة تفيد بأن فيريسيد كان يقول بنظرية تناسخ الأرواح[3]، كما

---

(١) انظر: على سبيل المثال عند ديوجين اللايرسي:

Diogène Laerce, ibid., p355.

وعند فورفوريوس - نقلا عن أريستوكسين - نجد تعليلا آخر لسبب ارتحال فيثاغور عن ساموس، وهو أنه رأى «من الإهانة لرجل حر أن يعيش تحت حكم مستبد»!

Porphyre, VIII, Vie de Pythagore, 9.

(٢) Tusculanes, I, 16.

(٣) ينفرد كتاب سويداس بهذه الفكرة، حيث أن نسب القول بتناسخ الأرواح لفيريسيد =

كان متعمقا في العلم الفينيقي، وأنه هو الذي أدخل المعرفة العلمية الطبيعية الفينيقية إلى اليونان. كما نجد عند ديوجين اللايرسي إشارة إلى أن فيريسيد كان شديد الاهتمام بعلم الفلك وينسب إليه - كما كان الحال بالنسبة لمعاصره طاليس - مقدرة على التنبؤ بالكسوف. ولا يعنينا هنا تحقيق مثل هذه الأخبار، حيث نقدناها عند حديثنا عن طاليس، لكن إيرادها هنا توكيد على نوعية المعرفة التي يحتمل أن يكون فيثاغور قد تلقاها من معاصريه. وينبغي أن نركز هنا، في سياق فهم التكوين الفكري لفيثاغور، على أن فيريسيد - إذا أخذنا ما ينسب إليه في الدوكسوغرافيا - شخصية فلسفية مشغولة بالمسألة الدينية تحديدا؛ إذ أن الشذرات المتبقية عنه، لا تكشف إلا عن رؤية دينية تيوغونية[1].

= لا نجده في أي متن دوكسوغرافي آخر. ولذا خلال تحليلنا للنظرية الفيثاغورية حول تناسخ الأرواح لن نلتفت إلى متن سويداس؛ لأنه ليس لدينا عنه في المصادر القديمة ما يمكن به توكيد تلك الرواية، ومن ثم سنعمل على البحث عن المصدر المعرفي/ الديني الذي استمد منه فيثاغور هذه النظرية خارج المدار الثقافي اليوناني. باعتبار أنها نظرية دخيلة على اليونان، وهو ما يقول به هيرودوت، وإن كان قول هذا الأخير لا يخلو من خطأ صريح عندما نسب النظرية إلى الحضارة المصرية.

(١) أجل إن فيرسيد مشغول بذات السؤال التيوغوني الذي يبدو عند هيزويد، وحتى الإجابة عن السؤال تبدو مقاربة في بعض ملامحها من إجابة هيزيود، حيث يجعل فيريسيد مبدأ الوجود ثلاثيا (كرونوس، زاس، شتونيا). ومن كرونوس تولدت العناصر التي ستكون وتنتج العالم، وهي النار، والهواء، والماء، والآلهة الأخرى...

وقيل بأن فيثاغور ظل عند فيرسيد(١) قرابة العشر سنوات، ثم توجه إلى ملطية، حيث قيل بأنه تتلمذ فيها على أنكسيمندر، بل وعلى طاليس نفسه، حسب رواية جامبليك، التي لا نأخذ بها نظرا للفارق الزمني بين فيثاغور وطاليس.

ثم رحل عن اليونان في اتجاه فينيقيا حيث زار معبد جبل كرمل. وبعد ذلك نزل إلى مصر، حيث قضى مدة اثنين وعشرين عاما، تعلم في معابدها وأتقن لغتها - حسب رواية أنتيفون(٢) - وقيل بأنه تلقى العلم في معبد هليوبوليس، وهو أشهر المعابد المصرية من حيث المكانة المعرفية والعلمية، كما تعلم في معبد ممفيس.

ويبدو أن من مصر سيأخذ فيثاغور تقليد سرية المعرفة وضرورة خضوع طالبها إلى قواعد صارمة للتأكد من مدى استحقاقه واقتداره على حملها. وفي هذا السياق تقول المرويات بأن هذا الساموسي خضع لمجموعة من اختبارات المدرسة الدينية المصرية ليكون حقيقا بالانتساب إليها، من حلق الرأس وتحريم أكل بعض أنواع الطيور والحيوانات، بل وحتى الختان الذي وضعه الكهنة

---

(١) شك عدد من مؤرخي الفكر في تتلمذ فيثاغور على فيريسيد منهم رود Rhode.

انظر:

جومبرز هامش رقم ١ ص١٠٩.

Gomperz, Theodor, Les penseurs de la Grècẽ ibid̃ p109.

(٢) Diogène Laerce، ibid., p355-356.

شرطا لكي ينتسب إلى المدرسة.

فما طبيعة المعرفة التي تلقاها فيثاغور خلال مقامه في مصر[1]؟

جوابا عن هذا السؤال ثمة صمت في النصوص الفلسفية والتاريخية القديمة، وأقدم نص يورد تعلم فيثاغور في مصر هو نص إيزوقراط، الذي ينسب سبب التميز الذي سيظهر به فيثاغور في

---

(1) يشكك مؤرخ الفلسفة ج. برنت في رحلة فيثاغور إلى مصر، دون تقديم معطى يسند شكه، بل كل ما قاله في شأنها هو أن أول ورود لذكر تلك الرحلة كان مع إيزوقراط! انظر:

John Burnet, Early Greek Philosophy, A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p94.

ونحن هنا لا نفسر تشكيكه في الرحلة المصرية بورودها عند إيزوقراط - حيث إذا انساق مع منطقه هذا، فلديه أكثر من ذلك، إذ له في تباين النصوص والتواريخ المتعلقة بحياة فيثاغور ما يكفي للشك في وجوده جملة! - وإنما نفسر تشكيكه بنظرية الفصل التي نراه حريصا على تمريرها في كل لحظة وحين؛ ليجعل انبثاق وتبلور الفلسفة اليونانية من داخل السياق الإغريقي على نحو غير موصول بالشرق! وقد قارنا هذه القراءة الشكاكة بغير مسوغ، بقراءة المؤرخ هنري ريتر فلاحظنا أن هذا الأخير قَلَّبَ النظرَ في كثير من النصوص والتواريخ فانتهى الى عكس ما انتهى إليه برنت، أي أن زيارة فيثاغور إلى مصر أمر لا يوجد مبرر فعلي للشك فيها.
انظر:

Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partiẽ t1, trd G. J. Tissoĩ Paris 1835. p293.

هذا وإن كنا نرى قراءة ريتر لبعض دقائق الثقافة المصرية لا تخلو من اختلال وأخطاء، وأعني بشكل خاص حديثه عن عقيدة تناسخ الأرواح التي نسبها إلى المصريين تبعا للمؤرخ هيرودوت، وهو النسب الذي قلنا من قبل إنه غير صحيح.

اليونان، بعد عودته من رحلته، إلى ما تلقاه من علم في مصر. ونلاحظ أن إيزوقراط استعمل لفظ الفلسفة بوصفها استيرادا أدخل الى المجال اليوناني، ولم ينبع من أرضيته، حيث يقول: «إن فيثاغور الساموسي سافر إلى مصر، وتتلمذ في مدارس المصريين، فكان أول من أدخل الفلسفة إلى اليونان»[(١)]. كما نجد عند ديودور الصقلي Diodore de Sicile تحديدا لنوعية العلم الذي أخذه فيثاغور من مصر؛ حيث يقول: «تلقى فيثاغور المعرفة الدينية والهندسية، وعلم الأعداد، وتناسخ الأرواح في أجسام كل الكائنات الحية»[(٢)].

غير أننا نرى هذا النص مخترقا بخطأ واضح يشكك في مصداقية هذا التحديد للثقافة العلمية التي استفادها فيثاغور من مصر، فقوله أن من بين المعارف التي تلقاها، «تناسخ الأرواح» ليس بالقول الموثوق؛ لأن نظرية التناسخ لم تكن لدى تداول عند المصريين القدماء. ولا يشفع لهذا القول وروده عند هيرودوت[(٣)].

ولكن يمكن أن نعزز ما تبقى في رواية ديودور ببعض الإشارات المتداولة في الدوكسوغرافيا القديمة القائلة بأن فيثاغور استفاد علم الرياضيات من المصريين. كقول فورفوريوس، في فقرة

---

(١) Isocrate, IV, Busiris28-29.

(٢) Louis Figuier, Vies des savants illustres, v1, Librairie Internationale, Paris 1876, p65.

(٣) Hérodote, Enquête، II, 123.

مطولة يصنف فيها مصادر التكوين التعليمي لفيثاغور: «بالنسبة لتعلمه، فإن الغالبية يؤكدون أنه تعلم على المصريين والكلدانيين، وكذا الفينيقيين، ما يتعلق بالعلوم الرياضية. وبالفعل إذا كانت الهندسة قد اهتم بها المصريون منذ عهود قديمة، فإن الفينيقيين تخصصوا في الأرقام والحساب، والكلدانيين تخصصوا في الفلك. أما فيما يخص الطقوس الدينية وكل قواعد العيش الأخرى فإنه -كما قيل- تعلمها من الكهنة»[١].

وعليه نقول: رغم أن كل هذه المعطيات السيرية المتحدثة عن زيارة فيثاغور الى مصر وتتلمذه في مدارسها وارد في متون سِيَرِيَّةٍ تفتقر الى السند الموثوق؛ فإننا نأخذ بها كخبر قابل للترجيح، وليس مرتكزنا في توثيق ذاك الخبر، هو السيرة بحد ذاتها، بل إن المرتكز هو دراسة المبرهنة الفيثاغورية ومقارنتها بتطبيقات «الحبل المصري» الذي تفيد إحدى حالات استعماله أن المصريين توصلوا الى ضبط نظام المثلث القائم الزاوية. أي أنهم كان لديهم إدراك لحالة من حالات المبرهنة المنسوبة إلى فيثاغور. وهذا ما سنبينه بتفصيل في مبحث الرياضيات في موضعه من هذا البحث.

أما في جانب الثقافة الدينية؛ فنجد عند اللايرسي إشارة صريحة إلى تلقيه عن المصريين معارفهم الروحية الأكثر سرية؛ حيث يقول «حظي فيثاغور بـ «أن تعلم في المعابد المصرية أكثر

---

(١) Porphyre, Vie de Pythagore, 6.

المسائل الدينية سرية»[١].

وعند بوسيدونيوس Posidonius إشارة أخرى تفيد بأن فيثاغور تتلمذ على فينيقي اسمه موشوس Mochus. وقد توقف بعض المؤرخين عند هذا الإسم؛ فقالوا بأن «الشخصية المقصودة هنا هي شخصية موسى. وأسسوا على هذا أن فيثاغور كان لديه معرفة بالديانة اليهودية»[٢]..

وأرى أن القول باللُّقْيَا بين فيثاغور وموسى قول لا يقبله التاريخ، حيث إذا أخذنا بالتوقيت الأرجح القائل بأن موسى عاش في القرن الثالث عشر قبل الميلاد؛ فإن الفارق الزمني بين عصريهما يزيد على ستة قرون؛ مما يقطع باستحالة التزامن واللقيا.

وتشير الكتابات السيرية إلى أن فيثاغور ظل في مصر مدة اثنين وعشرين عاما - حسب بعض الروايات أو خمس وعشرين عاما حسب أخرى، أو عشرة أعوام حسب رواية بطرس جورمان[٣] -؛ ولعله كان ينوي الاستقرار في مصر، إذ أن خروجه منها لم يكن اختياريا، بل يُحتمل أن يكون خروجه بسبب الغزو الفارسي (٥٢٥ ق م) بقيادة قمبيز Cambyse، الذي دمر كثيرًا من المعابد - من

---

(١) Diogène Laerce, ibid., p356.

(٢) انظر هامش رقم ١ عند:

Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid. p292.

(٣) انظر نص بطرس جورمان في هامش رقم ٣ عند: د. إمام عبد الفتاح إمام، نساء فلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦، ص٣٧.

بينها معبد آمون- وقتل العديد من الكهنة، وأخذ بعضهم أسرى إلى بابل، وكان من بينهم فيثاغور!.

وفي بابل قيل بأنه تعلم علمي الحساب والموسيقى. ويقال أيضًا أنه التقى بزرادشت. وقيل بأنه تم تطهيره وتعميده في نهر الفرات.

كما قيل بأنه التقى ببوذا في الهند. وتعرف من خلاله على الديانة البوذية! كما قيل بالتقائه بكونفوشيوس بالصين!

وتلك الروايات جميعها مشكوك فيها؛ لأنه رغم أن زرادشت وبوذا وكونفوشيوس عاشوا في القرن ذاته الذي عاش فيه فيثاغور (أي السادس قبل الميلاد)، فإن الفارق في التواقيت والجغرافيا يشكك في عملية الاتصال؛ ودليل قولنا هذا هو أنه:

إذا أخذنا بالرواية القائلة بأن فيثاغور ولد حوالي ٥٨٠ ق م، وبأن زرادشت مات حوالي ٥٥١ ق م، **فالمحتمل الراجح أنهما لم يلتقيا، لأن زيارة ومقام فيثاغور بفارس - إذا صحت رواية ارتحاله إلى فارس أصلا - كانت بعد أزيد من عشرين عاما من وفاة زرادشت**. إذ تقول المرويات بأنه بقي في مصر إلى حدود لحظة غزو قمبيز، وعليه يجوز لنا أن نستنتج أن وصوله إلى فارس كان بعد حادث مقتل زرادشت بأكثر من عقدين من السنين. ولذا يصح لنا أن نشكك في التقائهما، رغم أن هيبوليت[1]، يقول باللقيا،

---

(١) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, I، II, 12.

بإحالة على ديودور الإيريتري، وأريستوكسين. وكذا رغم القول الصريح بتتلمذ فيثاغور على زرادشت، الذي نجده عند بلوتارك في متن «خلق النفس في طيماوس»[١].

أما عن لقائه ببوذا فهو عندنا أيضًا محل شك؛ لأنه إذا أخذنا بما تقوله الكتابة السيرية التي تناولت الحكيم الهندي، مُوَقِّتَةً زمن ميلاده ووفاته ما بين ٥٦٣ - ٤٨٣ ق م، أو أخذنا بالتقويم الآخر، أي أنه عاش ما بين ٤٤٨ - ٣٦٨ ق م، **فالمحتمل أيضًا هو عدم حدوث الاتصال الشخصي بين فيثاغور وبوذا، رغم التشارك الزمني؛ لأنه لا دليل على ارتحال فيثاغور من فارس إلى الهند؛ ولا على ارتحال بوذا من الهند إلى فارس**. ومن ثم إذا كان المانع من قولنا بالاتصال بزرداشت مانع زمني، فإن المانع من الاتصال ببوذا مانع مكاني.

وكذا الشأن في القول بالتقائه بكونفوشيوس (حوالي ٥٥١ ق م - ٤٧٩ ق م)، حيث لا دليل على ارتحاله إلى الصين.

صحيح إن تواريخ الميلاد والوفاة لا نأخذها بصدقية ووثوق؛ لكن رغم ذلك فإننا حاكمنا القائلين بالاتصال إلى ذات التواريخ التي اعتمدوها فوجدناها تحيل حدوثه. ومن ثم نميل إلى الظن بأن فيثاغور التقى بالزرداشتية والبوذية لا بزرادشت وبوذا. إذ يمكن أن نقول إن فيثاغور تحرك في مجال جغرافي كانت فيه الثقافة الدينية

---

(١) Plutarque, la création de l'âme dans la Timée, 2.

الزرادشتية متداولة، الأمر الذي يحتمل جدًّا أن يكون قد اطلع عليها. كما يحتمل أن يكون قد تعرف على البوذية خلال أسفاره. خاصة وأننا نلحظ في مختلف مرويات السيرة الفيثاغورية أن فيثاغور حيثما حل إلا وحرص على الاتصال برجال الدين. يقول ديوجين اللايرسي في معرض حديثه عن حياة فيثاغور: «رحل فيثاغور، في شبابه، من موطنه، وهو ممتلئ بالرغبة لأن يتعلم كل الأسرار، سواء كانت عن ديانة الإغريق، أو الديانات الأجنبية»[١]. . الأمر الذي لا يستبعد أن يكون قد تعرف على الثقافة الدينية المتداولة في عصره.

وستلاحظ أننا **لم نقل بتعرفه على الثقافة الكونفوشيوسية، بل حرصنا على تقييد التعرف بالزرادشتية والبوذية تحديدا**. وسبب ذلك أن الكونفوشيوسية لم تلاق أي ذيوع أو انتشار خلال حياة مؤسسها كونفوشيوس، بل ستحظى بالذيوع بعد وفاته. مما يشكك في عملية انتقالها إلى المجال الجغرافي الذي كان فيثاغور يتحرك فيه وقتئذ.

وإذا صح القول بوجود فيثاغور في بابل، صح القول بأنه اتصل بالثقافة الفلكية البابلية؛ حيث كانت بابل، وقتئذ أكثر تقدما في معرفة الفلك من غيرها من المناطق الحضارية. إذ تقول كتب السير أن فيثاغور ظل في الأسر البابلي مدة اثني عشر سنة، حيث لم يطلق أسره إلا بعد وفاة الملك قمبيز. ويبدو أن مقامه لم يكن

---

(١) Diogène Laerce, ibid., p355.

مجرد مقام أسير عاد، بل كان ذا اعتبار خاص. ويمكن أن نرجع سبب هذه الحظوة إلى أن فيثاغور كان متشبعا بالمعرفة الطبية المصرية. ومعلوم أن بابل التي كانت متقدمة على مصر في علم الفلك، كانت متخلفة عنها في الطب، فيحتمل أن يكون سبب الاعتبار الذي حظي به فيثاغور راجعا إلى معرفته الطبية التي استفادها من مصر. ومما يمكن استحضاره هنا لدعم هذا الفرض ما تقوله بعض الروايات من أن إطلاقه من الأسر كان بسبب تدخل الطبيب ديموسيد لدى الملك داريوس Darius. ولنا أن نفهم من هذا التدخل نوعا من التقدير له، كما يمكن أن نفسره بكونه محاولة لاستبعاده من قِبَلِ ديموسيد غيرة من قدراته العلمية.

وبالنظر إلى ما سبق يتضح **أنه توافر لفيثاغور تكوين معرفي متنوع، يشمل الثقافة الدينية والثقافة الفلسفية والعلمية المتداولة في عصره.**

وبعد هذه الترحال الطويل والتجوال في مختلف مرابع حضارات الشرق عاد فيثاغور إلى ساموس وهو في العقد السادس من عمره[1] مشبعا بخبرة دينية ومعرفية كبيرة. وبدأ يعلم في مسرحها (الهيميسيكل) لكنه لم يلاق أي نجاح؛ **إذ نلحظ في سِيَرِ كل المصلحين الكبار، أن لابد لهم من «يثرب»، أي لابد لهم من**

---

(١) تتباين الروايات أشد التباين في تحديد السن التي عاد بها فيثاغور إلى موطنه، حتى أن بعضها يتنزل بالعمر إلى حد الأربعين عاما!

موطن جديد خارج موطنهم الأصلي. وكذلك كان الشأن بالنسبة لفيثاغور، حيث كانت كروطونا هي «يثربه». إذ لما استعصى عليه النجاح في ساموس؛ ولعله أيضًا بسبب ظروفها السياسية؛ قرر أن ينتقل إلى إيطاليا، وقيل بأنه ارتحل رفقة أمه إليها مرورا بـ «دلفي» وكريت.

وقيل بأنه وصل إلى سيباريس عام ٥٣٠ ق م، ومنها إلى كروطونا ... ونرى أن هذا التوقيت الوارد في بعض كتب السير مناقض للصيرورة التاريخية ومواقيت أحداثها؛ لأنه إذا قلنا بأن غزو قمبيز لمصر حدث في ٥٢٥ ق م، وأن بقاء فيثاغور في الأسر دام اثني عشر سنة، فالمفترض هو أن عودته إلى اليونان وارتحاله من ساموس إلى سيباريس لن تكون إلا حوالي ٥١٣- ٥١٢ ق م.

وإذا أخذنا بتوقيت الأسر الفارسي فإن القول بالعودة إلى اليونان وارتحاله إلى سيباريس عام ٥٣٠ ق م قول مختل زمنيا. لكن في المقابل إذا قيل بأن الرحلة إلى سيباريس كانت حوالي ٥١٣ - ٥١٢ ق م، فإن هذا يتعارض مع تواريخ أخرى تخص مدة بقائه في كروطونا إلى حين تحريق مدرستها.

والقصد من إيراد تباين تواريخ الكرونولوجيا الفيثاغورية هو التوكيد على اختلال النصوص القديمة ليس فقط إذا قارنا بين بعضها البعض، بل حتى بإعمال النقد الداخلي بين تواقيتها المتفلتة من الضبط والاحتراس الحسابي، حيث تتبين تعارضات زمنية لا سبيل إلى التوفيق بينها.

ومن ثم فكل ما بمكنتنا هنا هو أن نتجاوز اختلاف التواقيت إلى التركيز على الوقائع دون ضبطها بمؤشرات زمنية دقيقة، مع وجوب تنسيب تلك الوقائع ذاتها إذ لا سند يوثقها. **هذا رغم أننا نرجح زيارة فيثاغور الى الشرق وتواصله معرفيا مع الحضارتين المصرية والبابلية. وذاك الترجيح يقوم عندنا على لحاظ معرفي وليس فقط على السرد السيري.** فقد قلنا من قبل إن السرد السيري مليء بالتناقضات، فضلًا عن أنه ليس موصولا بأي مصدر موثوق قريب زمنيا من لحظة فيثاغور .. لذا فالترجيح معرفي، ونقصد بشكل خاص المبرهنة الرياضية المنسوبة إليه. حيث كشفت الحفريات أن ثمة ألواحا بابلية تعود الى أربعة آلاف سنة وجدت فيها تلك المبرهنة ذاتها التي تنسب إلى فيثاغور. كما أن نظريته عن مجموع زوايا المثلث لها في الرياضيات المصرية أصل. وعليه يحتمل جدًّا صدق تلك الروايات التي تحدثت عن سفر فيثاغور الى مصر وبابل وتعلمه الرياضيات في مدارسهما، ثم عودته الى اليونان بتكوين فكري لفت إعجاب الإغريق.

وبحسب رواية فورفوريوس فإن بداية فيثاغور في كروطونا كانت مدهشة لشعبها. ولعلنا نقول إنه في البداية كان حريصا على توسيع الاتصال، فلم يحصر التقاءه بعدد محدود، بل كان يحرص على حضور جموع الكروطونيين؛ ليخطب فيهم. فكان اشتهاره الذي أعطاه صفة المواطنة. لكنه بعد تأسيس المدرسة يبدو أنه رفع نفسه عن الاتصال العام، وأحاط كيانه بستار زاد من إعجاب الناس به!

في كروطونا سيتزوج فيثاغور من ثيانو، ابنة مضيفه؛ وسيؤسس مدرسته التي كان لها أثر جاوز التأثير المعرفي إلى النفوذ السياسي.

فما طبيعة التعليم الفيثاغوري الذي كان منتهجا داخل مدرسة كروطونا؟

لقد كانت اليونان الكبرى (إيطاليا) في هذه اللحظة التاريخية غارقة في أزمة خانقة. وقد شهدت الضفة اليونانية الأخرى انهيارا سياسيا واجتماعيا بفعل الغزو الفارسي. وارتحال فيثاغور إلى الضفة الإيطالية لا شك كان مرافقا بهاجس التأسيس لمجتمع جديد في بنائه الأخلاقي والمعرفي والسياسي؛ لدرء المخاطر المحيطة والاستعداد لمواجهتها. وقد يحتمل أن فكرة التأسيس هذه قد خطرت له بعد ما لاقاه من قبول في كروطونا.

ولإحداث التأثير المرجو حرص فيثاغور على صياغة قواعد أخلاقية في عبارات حكمية وجيزة، يقال بأنها هي التي نقرأها في «الأبيات الذهبية» المنسوبة خطأ إلى تلميذ فيثاغور ليسيس[1]. والوجازة في العبارة الأخلاقية ذات قيمة تأثيرية، إذ يسهل تناقلها وتذكرها. ولكن المشروع الفيثاغوري لم يبق محصورا في صوغ حكم وأقاويل، بل تعداه إلى تأسيس مدرسة ذات نظام متفرد في المجال الثقافي الإغريقي.

---

(١) في هذه النسبة خطأ كما سنبين في فقرة الشذرات.

ولعله أدرك - بعد أن رأى كيف أن الغزو الفارسي جاء على مصر ودمر مختلف مؤسساتها ومدارسها الدينية. مثلما غزا بلاد اليونان أيضًا - أن التغيير الاجتماعي لن يكفي فيه تأسيس مدرسة وإلقاء خطب؛ فسعى إلى التأثير في السلطة السياسية، حيث يستفاد من المرويات أنه كان ذا نفوذ سياسي في العديد من المدن الإيطالية، مثل سيباريس، وميطابونط، وطارينط، ولوكريس.

ويقال بأن مدرسته (الهوماكوين) انتسب إليها ست مئة شخص[١]، كانوا يتخلون عند انتسابهم عن ملكياتهم الخاصة، التي تصبح عندئذ ملكية لجميع أعضاء المدرسة؛ امتثالا لأمر فيثاغور «بين الأصدقاء كل شيء مشترك»[٢].

وإذا أراد العضو التخلي عن المدرسة فمن حقه أن يسترد ملكيته التي وهبها لها. ولا تذكر النصوص القديمة أن الرغبة في الخروج من المدرسة كانت شائعة، بل كان الكيان متماسكا. وما يذكر من أسماء اختارت التراجع عن الانتساب، أو طردوا منها، لا يتعدى أفرادا معدودين، حيث لا تُذكر إلا ثلاثة أسماء هي سيلون Cylon، وهيباس Hippase، وبيريالوس. وإن كانت المفارقة هي أن هذا التراجع في الانتساب - على قِلّته - كان كافيا لدمار المدرسة كلها!

---

(١) Diogène Laerce، ibid., p361.

(٢) قول يورده ديوجين نقلا عن طيمي Timée.
انظر:

Diogène ibid., p359.

حيث إذا صدقنا ما تقوله كتب السيرة الفيثاغورية، فإن هجوم سيلون بجيشه على الجماعة الفيثاغورية، كان من بين أسبابه هو ما كان يحمله من ضغينة على فيثاغور بسبب طرده له من المدرسة، بدعوى أنه ليس أهلا للتعليم الفلسفي!

وقد حدد فيثاغور لتلامذته وأتباعه قواعد محددة لنمط الحياة على نحو صارم، يتدخل حتى فيما يجب أن يأكله المنتسب وما لا يجب أن يأكله، وما لون اللباس الذي يجب أن يلتحف به، وما ينبغي أن لا يتزيى به! ونوعية التراتيل الواجب القيام بها، وأنواع الرياضات البدنية التي يجب ممارستها! وقبل أن يخلد المنتسب الفيثاغوري إلى النوم في الليل، وجب عليه أن يقوم بعملية مراجعة ذاتية لأعماله في يومه ومحاسبة نفسه[1] . . .

ومن الروايات المتداولة في كتب السير نلحظ أن فيثاغور حظي بتقدير بالغ من قِبَلِ الكروطونيين، إلى درجة أنهم **تقديسا له لم يكونوا ينادونه باسمه. وحتى داخل المدرسة لم يكن فيثاغور يسمى، بل كان ينادى باسم «المعلم». أو يشار إليه باليونانية باستعمال الهوية بضمير الغائب، «أوطوس» أي «هو ذاته». ويُكتفى في سياق الاستدلال، بنسب المقول إليه حتى دون ذكر اسمه! فيقال «أوطوس إيفا»** Autos épha (a t s q a)، أي «هو الذي قال»!

---

(١) نجد في أقدم نص منسوب الى الفيثاغورية، أعني «الأبيات الذهبية» إشارة، في المقطعين ٤٠ و٤١، الى هذه المحاسبة الذاتية الواجبة على الفيثاغوري قبل أن يخلد إلى النوم.

وقيل بأنه كان يقدم نفسه وسيطا بين الإله والبشر، وأنه يوحى إليه.

وبهذا يتبدى أننا إزاء شخصية استثنائية، تجاوزت مرتبة شخصية فيلسوف مفكر، إلى مرتبة فيلسوف مقدس! وكان دائما يلبس لباسا أبيض، وطعامه كان في الغالب خبزا وعسلا، وكان يحرم أكل اللحوم، فكان هو وأتباعه نباتيين. لكن عند أرسطو، وكذا عند بلوتارك ... نقرأ أن فيثاغور لم يكن يحرم اللحوم بإطلاق، بل بعض أعضاء الجسد الحيواني مثل القلب ... كما أن بعض النصوص الأخرى نراها تحمل تناقضا مع التحريم الفيثاغوري لقتل الكائن الحيواني. إذ تروي أنه لما اكتشف مبرهنته الرياضية ضحى بمئة ثور قربانا للآلهة. ويصعب التوفيق بين هذه المرويات، وبين حرص التعاليم الفيثاغورية القائلة بالتناسخ والتحريم. وحتى لو بررناها بما تقوله نصوص أخرى من أن فيثاغور كان يحرم ذبح الحيوان للأكل، ويجيزه للقربان، فإن ثمة ثقوبا عديدة في مسألة التحريم هذه بسبب تعارض المرويات وتناقضها. **نكتفي هنا بالإشارة إلى اختلاف رواية سترابون Strabon[١] القائل بالتحريم - بناء على قيل منسوب إلى كالانوس (القرن الرابع ق م)، ورواية أولو جيل Aulu-Gelle[٢] الذي يذهب إلى تخطئة القول بتحريم فيثاغور للحم**. بل حتى رواية تحريم أكل الفول، بدعوى أنه أشبه

---

(١) Strabon, Geographie, xv, 716.

(٢) Aulu-Gelle، Nuits Attiques، IV، XI-XII.

النباتات بالكائنات الحية[١]، وجدت ما يناقضه عند أقدم كاتب سيرة فيثاغورية، أي **أريستوكسين**، حيث يقول بأن فيثاغور كان نباته المفضل في الأكل هو الفول!

أما عن سبب تحريمه للحوم - إذا صحت الرواية - فقيل بأنه نتاج اعتقاده بعقيدة التناسخ، إذ أن النفس حسب فيثاغور تنتقل بعد الموت من جسد إلى آخر، وقد يكون الجسد المنقول إليه جسدا حيوانيا أيضا، وفي هذا السياق كان كزينوفان - في شذرته السابعة - يحكي أن فيثاغور مر يوما على رجل يضرب كلبا؛ فنهره بشده قائلا إنه تبين له من صوت الكلب أنه روح صديق له[٢]!

وينقل ديوجين اللايرسي عن هيراقليد البنطي Héraclide pontique، القول بأن فيثاغور كان يتذكر حيواته السابقة التي عاشها خلال مئتي وسبعة أعوام[٣]. وعند فورفوريوس Porphyre نقرأ أن فيثاغور تكلم عن صيرورة تناسخه، حيث انتقل من أيثاليدس Aithalides وهيرموتيموس Hermotimos وبيروس Pyrros.! ونفس صيرورة تناسخه نجدها عند هيراقليد البونطي Héraclide du Pont لكن مع فارق طفيف حيث لا يذكر أيثاليدس في ذات الترتيب.

---

(١) عند ديوجين اللايرسي نقرأ تعليلا لتقديس الفيثاغورية للفول وتحريمها أكله، مؤداه أن فيثاغور كان يرى الفول أكثر النباتات روحانية. وأنه أشبه في الطبيعة بالكائنات الحية.
Diogènẽ ibid., p365.

(٢) Xénofane، Fragm 7, Diogène، ibid., p370.

(٣) Diogène، ibid.، p361.

وتحكي السير أن فيثاغور رزق من ثيانو بولده طيلوجس Télauge وابنته دامو، وقيل بأنه ولد له منها ثلاثة أبناء وأربع بنات. وأن زوجه وابنته، كانتا من رواد المدرسة، والبارزين فيها، الأمر الذي يسمح بالقول بأن **الفيثاغورية أول مدرسة فلسفية فسحت المجال للمرأة، فأبرزت مقدراتها الفكرية، ولذا كانت أقدم الأسماء الفلسفية النسائية في تاريخ الفكر أسماء فيثاغورية**. كما قيل بأن ابنه كان فيلسوفا ومعلما لأمبادوقليس[١].

لكن رغم القيمة الاجتماعية التي حظي بها فيثاغور في كروطونا، فقد كانت نهايته حسب أقاويل التاريخ دموية. حيث قامت ضد الفيثاغورية ثورة بقيادة سيلون، انتهت بإحراق جمع من الفيثاغوريين كانوا مجتمعين في بيت الفيثاغوري ميلون Milon، وقيل أنه لم ينج من المحرقة سوى اثنان. وتختلف النصوص القديمة في تحديد هوية هذين الناجيين، حيث **قيل بأنهما أرشيب وليسيس، وفي متن سكولي Scolie نقرأ أن الناجيين هما هيبارك وفيلولاوس**[٢] **وعند بلوتارك «لم ينج سوى فيلولاوس وليسيس»**[٣].

أما فيثاغور فقيل بأنه نجا؛ لأنه كان يومها خارج المدرسة. وقيل بأنه مات في ذلك الحريق. وعند ديسيارك[٤] رواية تقول

(١) Diogène, ibid., p372.

(٢) Scolie, A Platon, Phéon, 61e.

(٣) Plutraque, Du démon ou esprit familier de Socrate، I3, p. 583 A.

(٤) Diogène, ibidem.

بموته بعد صيام أربعين يوما في معبد ميطابونط. وقضاؤه أواخر حياته بميطابونط واقعة واردة أيضًا عند أريستوكسين[١]. لكن عند هيرميب نقرأ سردا آخر يشير إلى مقتله، حيث قال بأنه قتل بعد أن قبض عليه بسبب امتناعه - خلال فراره - من المرور في حقل الفول تقديسا له من أن يطأه بقدميه[٢].

وكأني بالمخيال الفلسفي استثقل أن يكون مصير فيثاغور مأساويا، نجد فيلوسترات يقول إنه لم يقتل بل اختفى فجأة، وأن عملية اختفائه الغريبة شهدها اثنان من تلامذته! بل تزداد الأسطرة في رواية أخرى يوردها اللايرسي، مفادها أن فيثاغور عاد من الحياة الآخرة!

---

(١) بالمقارنة بين المرويات نلحظ أن رواية ديسيارك و أريستوكسين هي الأقدم؛ ومن ثم نراها الأكثر رجاحة؛ وعليه نقول بأن المحتمل أن الثورة ضد الفيثاغورية، لم تندلع في كروطونا إلا بعد سفر فيثاغور الى ميطابونط.

(٢) ثمة أمر يتكرر في المتون القديمة المعتنية بحكي سير الفلاسفة، ونقصد به التوافق الغريب بين ثوابت المذهب الفلسفي وطريقة موت مؤسس المذهب، وقد تنبه العديد من المؤرخين لهذا التوافق؛ فأسسوا عليه الشك في صدقية مرويات الوفاة. فطاليس مثلا وهو الذي يقوم مذهبه الفلسفي على أن الماء أصل العالم، مات عطشا - بحسب رواية أبولودور التي ينقلها ديوجين اللايرسي -، وبياس الحكيم المشرع، قيل بأنه مات خلال جلسة قضاء. وفيثاغور الذي كان يقدس الفول، كان ذلك هو سبب موته أيضا، حيث امتنع عن الاستمرار في الهروب بسبب الحقل. حيث يورد ديوجين رواية تقول بأنه لما أمسك بفيثاغور عند حقل الفول قتل ذبحا من قبل أعدائه!

Diogènẽ ibid.- p37.

انظر سردًا لتوافق وفيات الفلاسفة مع مذاهبهم عند:

Kostas Axelos, Héraclite et la philosophie, ed Minuit, Paris 1962, pp 36-37.

وإذا استشعرت، عزيزي القارئ، ثقل هذه الحكايا الأسطورية، وشدة تضارب الأنباء وشتات الأخبار، فإنه بين يديك مسلك آخر يعفيك من هذه الإشكالات كلها، وأقصد به ما أورده إيسيدور ليفي[1] من شك في وجود شخص اسمه فيثاغور! إذ بالشك الوجودي ينعدم المسمى، وينعدم من ثم كل ما بني على فرض وجوده من حكايا وأقاويل!.

فلك الخيار..

أما نحن فنختار القول بوجوده؛ لأن هذا الوسواس الذي يخطر ببال بعض الباحثين فينحو بهم منحى الشك المطلق في شخوص التاريخ لا جاذب له لنا ولا إغراء؛ لأننا نعامل التاريخ بغير المنظار الذي يقصد تحسس الجسوم، وكأنه إذا أيقن المتحسس وجود لحم وعظم المفكر حصلت له الكفاية في التأريخ! **فلا يعنينا أن يكون فيثاغور قد وجد كشخص بيولوجي أو لم يوجد، إنما يعنينا بالأساس الشخص المعرفي. وهو ذا وجود فعلي في تاريخ الفكر، إذ تنتسب إليه مدرسة وينبثق عنه تيار. وفي هذا الشخص المعرفي ينبغي أن نُعمل منظار النظر لمعرفة الملامح الفكرية المسنوبة إليه.** هذا فضلًا عن أن أقدم الفلاسفة والمؤرخين

---

(١) انظر:

Millepierres (François). Pythagore, fils d'Apollon. Paris, Gallimard. (Les Essais, LXII1953), de Foucault Jules-Albert, Revue des Etudes Grecques, Année 1954, Volume 67, Numéro 314. p. 294-295.

تحدثوا عن وجوده، فإذا اقتصرنا توثيق ورود اسمه في كتابات القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، سنجده مذكورا في الشذرة الأربعين لهيراقليط (DK22 B40)، وفي الشذرة رقم مئة وتسع وعشرين لأمباذوقليس (DK31 B129)[1]. كما يذكره كزينوفان الكولوفوني Xnénophane de Colophon في الشذرة السابعة على نحو ساخر بسبب اعتقاده في التناسخ (DK24 B7). ويذكره هيراقليط السميرني Héraclite de Smyrne -برواية اللايرسي- الذي يشكو من غموض كتاباته (يعني كتابات فيثاغور). ويرد عند الشاعر كراتينوس Cratinos في قصيدة عنونها بـ«الفيثاغورية»، التي أورد اللايرسي مقطعا منها؛ وعند أنتيفون Antiphon خلال حديثه عن رحلة فيثاغور الى مصر؛ وعند الخطيب إيزوقراط (٤٣٦-٣٣٨) في كتابه «بوسيريس» Busiris نقرأ أيضًا بعض

---

(١) عندما نقول إن أمبادوقليس تحدث عن فيثاغور، فلابد من التنويه أيضًا أن مستندنا الوحيد في توكيد ذلك يطرح إشكالا، ونعني به الشذرة رقم ١٢٩ التي يرويها لنا فورفوريوس، حيث يقول فيها أمبادوقليس: «من بينهم يوجد رجل خارق بعلمه. عبقري استوعب كنزا من المعارف من كل لون.».
انظر نص الشذرة في:

Porphyre, CXXIX, Vie pythagorique, 30.

وهذا القول فسره بعض المؤرخين بوصفه إشارة الى فيثاغور، غير أن شراحا آخرين يرون أن المقصود هنا هو برمنيد. بيد أننا نميل إلى الرأي الأول حيث إذا تتبعنا بقية الشذرة التي «ينقلها» لنا فورفوريوس سنجد أن سياق الحديث يتمحور حول فكرة التناسخ؛ الأمر الذي يرجح احتمال أن المقصود هنا هو فيثاغور لا برمنيد.

المعطيات عن حياة فيثاغور. وعند أريستيب Aristippe de Syrène في متنه «خطاب في الفيزياء» يتحدث عن الأصل اللغوي لاسم فيثاغور.

وإذا استثنينا من الموارد السابقة ما ورد عند اللايرسي فإن بعض تلك الموارد، غير مشكوك في أصالة نسبتها الى أصحابها، الذين ينتمون إلى لحظة تاريخية مزامنة لزمن تبلور الفلسفة الفيثاغورية.

هذا فضلًا عن وروده في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد في نصوص كثيرة لأفلاطون وأرسطو وأريستوكسين الطارينطي وثيوفراسطوس ... وغيرهم.

وختاما، تلك ملامح من سيرة فيثاغور كما ترويها الأقاويل القديمة، **أما عن ملامح المدرسة** التي أسسها، فيمكن أن نستشف من التوصيف الوارد في المتون السيرية والدوكسوغرافية، أنها **أقرب إلى الدير أو المعبد منها إلى المؤسسة التعليمية الفلسفية الخالصة من الطقس والممارسة الدينية، كما ستبدو إلى حد ما في أكاديمية أفلاطون أو لوقيون أرسطو**. حيث نرى مدرسة كروطونا منتظمة وفق نظام المعبد، ومسيجة بسياج سميك من السرية، فكانت أشبه ما تكون بنظام الدير التعليمي الذي انتظم في الحضارة الفرعونية القديمة. وهذا ما يزيد من احتمال اتصال فيثاغور بالدير المصري واستقدام نظامه إلى اليونان.

بل يذهب ولتر ستيس إلى أن الصفة الأليق بهذه المؤسسة

التعليمية التي أنشأها فيثاغور هي أنها «ليست مدرسة للفلسفة على الإطلاق، فلقد كانت في الحقيقة نحلة دينية وخلقية. إنها جمعية للمصلحين الدينيين»[1]، كما يذهب برنت إلى أن الفيثاغورية كانت في بدايتها «أخوية دينية». ويقول عنها إيميل برهيه: «ليست الفيثاغورية مجرد حركة فكرية، وإنما هي أيضًا حركة دينية وأخلاقية وسياسية، تمخضت عن تكوين أخوية نشطت في مجال الدعوة وسعت إلى الاستيلاء على السلطة في حواضر اليونان الكبرى»[2]..

بمعنى أن الوسم الأكثر انطباقا على المذهب الفيثاغوري ليس وسم فلسفة، بل «ديانة فلسفية». كما أن صورة فيثاغور هي أقرب إلى الواعظ الديني منها الى العالم المنشغل بالبحث المعرفي الصرف.

ولقد كان الانتساب إلى «الدير» الفيثاغوري يمر عبر انتقاء صارم، يُلحظ فيه الراغب في الانتساب ويختبر، فيتم قبوله أو رفضه بناء على معطيات بعضها سيكولوجي محض! **إذ قيل بأن فيثاغور كان يراقب عن بعد حركات ولفتات الراغب في الانتساب ويحكم بفراسته على مدى أهليته لتلقي التعليم الفلسفي! حيث كان يردد: «ليس على كل خشب يمكن نحت هرمس»**[3]. **وبقوله هذا**

---

(١) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤، ص٣٧.

(٢) إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج١، ترجمة ج. طرابيشي، م س، ص٦٧.

(٣) Apulée ، de Mag, 48.

يتبدى أن فيلسوفنا كان يعتقد أن نحت العلم الفلسفي لا يتم إلا في نوعية خاصة من العقول. وهو ما نجد **أفلاطون** يستحضره ضمنيا في الشعار المكتوب على باب أكاديميته «**لا يدخل علينا إلا من كان رياضيا**»؛ لاقتناعه بأن التعلم الفلسفي يحتاج إلى عقلية تقدر على ممارسة فعل التجريد. ومعلوم أن الرياضيات أظهر أنماط المعارف التجريدية، ولذا **كان المران الرياضي شرطا عند أفلاطون لقيام الملكة الفلسفية**.

وكان المقبولون للانتساب إلى المدرسة الفيثاغورية يخضعون لتعليم خاص يمتد على خمس سنوات، يطالبون فيها بالالتزام بقانون «الإيشيميثي» (échémythie)، أي: الصمت خلال عام أو عامين أو ثلاثة أو حتى خمس سنوات. ولا يحق لهم - خلال هذه المدة - رؤية فيثاغور مباشرة، بل كان يتخفى عنهم من وراء حجاب!

ويتسمى هؤلاء التلامذة بـ«**الخارجيين** Exotériques». وثمة طبقة أخرى هي «**الداخليين** Esotériques» وهم الذين قطعوا بنجاح السنوات الخمس الأولى من الإنصات والتعلم، وهم الذين يحق لهم أن يروا المعلم ويتلقون عنه مباشرة، ويفتحون أفواههم بالقول والسؤال. لكن لا يعني هذا أن قانون الصمت تم إلغاؤه، بل ثمة استمرارية له خارج مدار المدرسة، حيث كانت الفيثاغورية تحرم إفشاء المعرفة المتلقاة خارج أسوار الهوماكوين. وقيل بأن أحد التلامذة أفشى سرا رياضيا خارج المدرسة فتمت محاكمته وتنفيذ حكم الإعدام فيه!.

وفي رواية جامبليك ثمة تقسيم للدارسين في المدرسة بين «المستمعين» (الأكوسماتيك)[١] الذين يدرس لهم تلميذ فيثاغور هيباس الميطابونطي، والرياضيين الذين يدرس لهم فيثاغور نفسه.

وقيل بأن مهمة الأكوسماتيكيين هي خدمة الجماعة والتنظيم التشريعي والسياسي والاجتماعي للمدينة. بينما اختص الرياضيون بالدراسة والتفكير النظري.

وعند فوتيوس Photius[٢] تقسيم آخر أكثر تفصيلا، يبين لنا شمولية المدرسة وأصناف الاختصاصات التعليمية الموجودة فيها، والتراتب التفاضلي بين المنتسبين إليها/ حيث يتحدث عن تلامذة متخصصين في المسائل الدينية (Sébastiques)، وتلامذة يتخصصون في المسائل النظرية (Théorétiques)، و«فيزيائيين» مختصين بالنظر في المسائل الطبيعية، و«سياسيين» مهتمين بالمسائل الاجتماعية، بينما كان المقربون من فيثاغور يلقبون بـ«الفيثاغوريين» Phythagoriques.

وهنا لابد أن نتوقف لفك مفارقة قد تبدو للوهلة الأولى للناظر في هذا التقسيم الذي، يتداول في مختلف الكتب التي وصفت البنية التراتبية للتدريس الفيثاغوري، رغم اختلافها في تسمية عناصر تلك

---

(١) أكوسماتيك لفظ إغريقي يرجع الى «أكوسما»، الذي يعني لغويا الإدراك السمعي.

(٢) انظر:

Photius, Bibl, 249, in, Jean-François Mattéi, Pythagore et les pythagoriciens, 3éd, P. U. F. Paris 1983, P22.

البنية وعدد مراتبها، وأعني بالمفارقة أننا عندما ندخل إلى ساحة المدرسة الفيثاغورية نلقى نساء ورجالا، وكذا أجانب وأغيارا مرحبين بهم في تلقي التعليم الفيثاغوري، أي أنه كان مفتوحا على مختلف الفئات الاجتماعية، ولم يكن منحصرا في جنس أو طبقة، أي أن المدرسة كانت كونية مفتوحة مبدئيا على مختلف الشعوب. إلى درجة جعلت هيجل يسمي فيثاغور بـ «أول معلم كوني/ عالمي»[(١)]؛ ولكن بمجرد ما نتجول في فناء المدرسة نلقى تراتبية تفاضلية.

فهل في ذلك ما ينفي كونية المؤسسة التعليمية الفيثاغورية؟

إن التراتبية لا تتعلق بنوعية الانتماء العرقي أو الطبقي، بل لها تعلق بالملكات الذهنية التي يتمتع بها المتعلم، ومن ثم يصح أن ننظر الى المدرسة الفيثاغورية بوصفها مدرسة فلسفية مفتوحة على مختلف الطبقات الاجتماعية، ولم يكن التفاضل الموجود فيها إلا تفاضلا قائما على نوعية الملكة الفكرية وإمكاناتها؛ شبيه بذلك الاشتراط الأفلاطوني الذي كان مكتوبا في مدخل الأكاديمية، أي «لا يدخل علينا إلا من كان رياضيا». وهذا ما يمكن ان نستفيده من احتجاج ليسيس Lysis على هيبارك Hipparque الذي كان يقبل الراغبين في التلمذة دون سابق اختبار[(٢)].

---

(١) J. F. Mattéi، Pythagore، p300. in Encyclopedi philosophique universelle، III, les uvres philosophiques، tome1 P. U. F. 1ed Paris 1992. p22.

(٢) انظر الاحتجاج عند:

Diogènẽ VIII, 42. Jambiquẽ V. P. 75-78.

وقد كان تلامذة المدرسة يخضعون في معاشهم لنظام داخلي صارم جدا، مثقل بالمحرمات! على صعيد السلوك الغذائي والاجتماعي والمعرفي. كما كانت المدرسة شديدة الحذر من إذاعة فكرها؛ حتى قيل بأن أحد كبار التلامذة، أي هيباس، حكم عليه ونفذ فيه حكم الإعدام غرقا؛ لمجرد أنه أذاع سرا يتعلق بعلم الرياضيات خارج المدرسة[١]!

ولعل قانون الصمت الذي ساد المدرسة الفيثاغورية، كان سر قوتها السياسية وسر ضعفها في تاريخ الفكر من حيثية استمرارها. لأن قانون الصمت كان بلا شك من بين الوسائل التي ساعدت الفيثاغوريين في تمديد نفوذهم السياسي، كما نراه بين الأسباب الفعلية لاندثار الفكر الفيثاغوري. إذ بعد وفاة المعلم لا نجد أي استمرارية لرواية موثوقة لتعليمه، بل حتى عندما نشر فيلولاوس كتابه عُدَّ سلوكه هذا خرقا لقانون الصمت الفيثاغوري!

ومما يمكن أن نستشفه من النصوص السيرية (البيوغرافية) أن الطب كان من بين المواد التعليمية التي يتلقاها التلامذة . . وكان الأطباء المتخرجون من المدرسة الفيثاغورية ذوي حظوة وشهرة في كل بقاع اليونان. ولنا فيما تبقى من ألكميون ما يؤكد تميز الفيثاغوريين في تخصص الفسيولوجيا والطب.

إلا أن المدرسة الفياغورية لم تعش طويلا، والراجح أن سبب

---

(١) سنقارب رمزيا رواية إعدام هيباس في الفصل الذي سنخصصه للرياضايات الفيثاغورية.

اندثارها هو انخراطها في الصراع السياسي. إذ منذ لحظة فيثاغور ستتكون داخل المدرسة نخبة سيكون لها نفوذ سياسي في مختلف المدن الإيطالية، وهكذا استطاع هؤلاء الفيثاغوريون أن يتملكوا السلطة ويؤسسوا لحكم أرستقراطي.

وستبدأ المشكلة مع الثورة الديمقراطية في مدينة سيباريس Sybaris حيث تم التنكيل بالفيثاغوريين؛ فهربوا نحو كروطونا. فأرسل فيثاغور مجموعة من أتباعه إلى سيباريس لمحاورة النظام السياسي الجديد من أجل تحقيق مطالب الأرستقراطية المطاح بها والمهجرة من مدينتها، لكن مبعوثيه تم قتلهم؛ فجهزت كروطونا جيشا بقيادة ميلون Milon للثأر لهم. وقيل بأن المعركة لم تدم أكثر من سبعين يوما، حيث انهزمت سيباريس، و «تم تدميرها وأخذ خيراتها غنائم للأكروطونيين» حسب رواية ديودور الصقلي[١].

وقيل بأن خلافا «على الغنائم نشب بين الفيثاغوريين والحزب الشعبي بقيادة سيلون»[٢]، كانت نتيجته كارثية؛ حيث ستلقى الفيثاغورية مصيرا دمويا لما هجم سيلون على الفيثاغوريين وأحرقهم في بيت ميلون، ودمر مدرستهم، وقيل بأن من بين من قتل وقتها فيثاغور نفسه؛ وأنه لم ينج من المحرقة سوى تلميذين اثنين، اختلفت كتب السير والدوكسوغرافيا في تعيينهما، على نحو ما أوضحناه من قبل.

---

(١) Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, XII, IX-X.

(٢) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid. p302.

كما اختلف كتاب السير والدوكسوغرافيون القدماء في تحديد عدد تلامذة فيثاغور، فقال أبولونيوس - وفق رواية جامبليك - بكونهم «ثلاث مئة، وقال ديوجين اللايرسي بأنهم ست مئة، بينما ذهب نيكوماخ الجرشي - بحسب رواية فوروفوريوس - إلى أنهم ألفان»[1]. .

وليس لنا عن أكثر هؤلاء التلامذة أي معلومات تستحق الإيراد. ومن ثم ينبغي أن نحدد سياج مبحثنا في ما يمكن أن يثمر. وفي هذا السياق لابد أن نتجاوز أسماء الفيثاغوريين القدماء الذين لا نعلم عنهم شيئا أكثر من الاسم. كما أن كثيرًا مما يذكر عن أوائل الفيثاغوريين يصعب الوثوق في صدقيته، نظرا لقدامة اللحظة، وافتقارنا الى معابر دوكسوغرافية موثوقة، توصلنا إليها. لذا نكتفي في هذا الوجيز بالإشارة إلى بعض هؤلاء، مثل:

- سيركوبس Cercops، وما يمكن أن نستفيده من ديوجين اللايرسي عن سيركوبس هو أنه تنسب إليه بعض الكتابات الأورفية. وفي هذا نقف على إشكال العلاقة الغامضة بين الفيثاغورية والأورفية. ولا سبيل الى حسم هذه العلاقة بإضاءة تاريخية واضحة.

- كما أن من أوائل الفيثاغوريين بيطرون الهيميري، وهيباس وثيانو (زوجة فيثاغور). بيد أن ما تبقى عنهم - كما سنبين في مبحث الشذرات غير موثوق النسبة.

---

(١) Jean-François Mattéi، ibid، P21.

- كما لا نعرف عن الفيثاغوري أميناياس سوى أنه كان -بحسب اللايرسي- أستاذا لبرمنيد.

وقس على هذا كثيرًا من الأسماء الأخرى، التي ذكرت في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية، لكن مع وجازة، أو بالأحرى صمت، في توصيف فكرها وسيرتها. ومن ثم **تتبقى لنا ثلاثة أسماء يمكن أن نؤسس بها صورة الفكر الفيثاغوري، ورؤيته إلى العالم.**

١ - ٣

في سيرة الفيثاغوريين (ألكميون، فيلولاوس، أرخيتاس)

إذا استثنينا الأسماء التي قلنا بكونها لم يتبق من مكتوباتها ما يسمح بتأسيس البحث، أو كان لها دور هامشي، وانتقلنا إلى الأسماء الفيثاغورية، التي تبقى لنا عنها ما يؤكد أنها كان لها دور وحضور في تاريخ الفكر الفلسفي، فإنه لابد أن نذكر **ثلاثة** منها. أولها **ألكميون** التي تقول عنه كتب السير أنه من مواليد كروطونا، وأنه تتلمذ مباشرة على فيثاغور. وقد ذكره أرسطو ست مرات، وقيل بأنه هو أيضًا خطَّ كتابا عن «الطبيعة»، غير أنه لم يتبق لنا من مكتوبه سوى «خمس» شذرات. وما يتبين منها أنه كان منشغلا بالسؤال التقليدي للمدرسة الملطية، أي السؤال الكوسمولوجي الناظر إلى ماهية أصل الوجود. كما تكشف في جانب آخر اهتمامه

العميق بالطب. بل لعلنا نقول **إن اهتمامه بالطب وفيسيولوجيا الأعصاب هو مجال اختصاصه الحقيقي**، كما سنبين عند بحث محتوى شذراته في المبحث الفلسفي.

أما عن تفاصيل سيرته فثمة فراغ؛ إذ لا نجد عند ديوجين اللايرسي، مثلا، أي معطى يخص سيرته، إنما فقط فقرة وجيزة حددت موطنه واختصاصه في الطب، وبعض ما نسب إليه استنادا على متن «تاريخ مُنَوَّعٌ» لفافوران[١].

والشخصية الثانية التي تَمْثُلُ أمامنا في المشهد الفيثاغوري هي شخصية **فيلولاوس الكروطوني**، الذي إذا صح ما قاله ديوجين اللايرسي، نقلا عن ديميتريوس Démétrios، من أنه أول فيثاغوري «نشر كتابا»، فإنه يجوز لنا أن نقول تبعا لذلك إنه **أول من نقل الفلسفة الفيثاغورية من المستوى الشفهي المحاط بسياج الكتمان إلى الكتابة المتداولة خارج نطاق منتسبي المدرسة**. وإذا صح أن الفلسفة الفيثاغورية لم تكن من قبل تتناقل إلا شفهيا، فيصح القول إذن أن الفكر الفيثاغوري لم يبدأ تدوينه إلا لاحقا، وخاصة خلال القرن الرابع قبل الميلاد. هذا وإن كنا نعتقد أن ثمة احتمالا آخر وهو سرية التداول. حيث بينا من قبل أن المدرسة الفيثاغورية كانت منتظمة وفق نظام صارم جدا، إذ كان لأعضائها وتلاميذها رموز خاصة للتعارف؛ فكانت السرية طابعا يهيمن على

---

(١) Diogène Laerce, ibid., p398.

التصرفات، حتى في المجال العلمي، وحكاية إعدام هيباس رغم مجازيتها[١]، هي في تقديرنا دليل يؤكد ذلك!

وعليه، فإن أهمية فيلولاوس واستحقاقه لأن نجعله رديفا لفيثاغور في مبحثنا هذا راجعة إلى عديد من الأسباب، منها أنه إذا كان فيثاغور مخفيا من الناحية المعرفية بفعل «اقتصاره» على التعليم الشفهي وضياع هذا التعليم بفعل إحراق المدرسة وتشريد الأتباع، ووجود تلك الهوة الزمنية التي تحدثنا عنها بين لحظة غزو سيلون لكروطونا والقرن الرابع (ق م)، أي لحظة الظهور الثاني للفيثاغورية، فإن فيلولاوس يشكل رمزا فيثاغوريا مهما ليس فقط بسبب حضوره الشذري، بل كذلك بسبب دوره التعليمي، إذ تتحدث الدوكسوغرافيا القديمة عن جمع من الفيثاغوريين الذين تتلمذوا عليه، إذ برواية ديوجين اللايرسي يمكن أن نعد كزينوفيل Xénophile وفانطون Phanton وإيشيكراط Echécrate وديوكليس Diocles ... بل يذهب ديوجين إلى حد القول **بأن أفلاطون تلقى التعليم الفيثاغوري عن فيلولاوس وأوريطوس خلال زيارته لإيطاليا**[٢].

وإذا أضفنا إلى هذا ما يقوله شيشرون من أن فيلولاوس كان أستاذا لأرخيتاس فإن الاستنتاج اللازم عن ذلك هو أن المدرسة

---

(١) سنبين في فصل الرياضيات دلالة مجازية إعدام هيباس اعتمادا على أوقليد.

(٢) Diogène Laerce، VIES III, 6.

الفيثاغورية التي تداول فكرها في القرن الرابع قبل الميلاد مرجعها الأول هو فيلولاوس وليس فيثاغور!

وهذا ما يجعلنا نستفهم:

هل الفيثاغورية كما تتداول في تاريخ الفكر هي حقا فيثاغورية فيثاغور أم أنها فيثاغورية فيلولاوس؟!

وما يعزز طرح هذا السؤال وتغليب فرضية الجواب بكون الفيثاغورية المتداولة في التاريخ ترجع إلى فيلولاوس، أكثر مما ترجع إلى فيثاغور هو ضياع كل أثر لمدرسة كروطونا ومؤسسها.

فمن هو فيلولاوس؟

من حيث السيرة الحياتية، ليس في الكتابات القديمة أي معطيات موثوقة تستحق الإيراد. كما أن قراءة المتنين الأفلاطوني والأرسطي يطرح إشكالا في تحديد هوية هذه الشخصية. فإذا كان جامبليك مثلا، يتحدث عن فيلولاوس الذي التقاه أفلاطون بكونه أحد التلامذة المباشرين لفيثاغور؛ وهو حديث خاطئ بالتأكيد نظرا للفاصل الزمني، فإنه بالنظر إلى محاورة «فيدون»[١] نلحظ أن **أفلاطون يورد اسم فيلولاوس دون وسمه بالفيثاغوري**، بل قدمه كـ«معلم لسيمياس Simmias وكيبيس Cébès»[٢]. ونفس الملحوظة تتمظهر عند قراءة المتن الأرسطي، حيث يرد الاسم دون وسم

(١) Platon, Phedon, 61d- 62a.

(٢) Luc Brisson, ibid, p222.

مذهبي. ومن ثم ينبغي - حسب لوك بريسون - التمييز بين فيلولاوس الذي تذكر المصادر القديمة أنه من بين التلامذة الذين تلقوا مباشرة عن فيثاغور، وبين «فيلولاوس آخر كان أستاذ إيشيشكراط وكيبيس وسيمياس. حيث إن هذا الأخير هو الذي يتحدث عنه أفلاطون»[١].

أما الوثوق في القول بأن أفلاطون نحل كتب فيلولاوس، وضمنها في كتاباته، وخاصة في محاورة «طيماوس»؛ فأمر لا يخلو من افتئات. كما أنه اتهام مشكوك في صدقيته كما سنبين لاحقا عند إيراد مصدره الأول، أي المؤرخ المشائي أريستوكسين.

وإذا كانت المعطيات السيرية مشكوك فيها، فإن المعطيات المعرفية المنسوبة إلى فيلولاوس ذات قيمة وتأثير في رسم الهوية الفلسفية للفيثاغورية. ورغم إشكال التوثيق الذي يحيط كثيرًا منها، فإن الشذرات التي تبقت من مكتوباته - وقد تبقت منها ثلاثة وعشرين شذرة، منها ثلاث مشكوك في أصالتها- يكشف عن عقلية نسقية كلية تناولت مختلف مباحث الفكر، إذ له قول في الكوسمولوجيا، كما له في الرياضيات والموسيقى . . . ولذا لابد أن نستحضر، عند تحليل الفلسفة الفيثاغورية، المأثور الفيلولاوسي لبحث دلالته الفلسفية.

---

(١) Luc Brisson, ibid, p223.

في محاورة فيدون لأفلاطون يقول: «كيبيس Cébès: خلال مقامه عندنا في طيبة Thèbes استمعت الى فيلولاوس».

Platon, Phédon, 61 e.

أما الشخصية الثالثة التي تمثل أمامنا في المشهد، فهو تلميذ فيلولاوس **أرخيتاس**، الذي تحكي كتب السير أنه كان فيثاغوريا ورجل دولة. وأنه نظرا لكفاءته وقيمته استثنته المدينة من القانون الذي كان يلزم الحاكم بأن لا يجاوز مدة عام، فَحَكَّمَتْهُ عليها مدة سبع سنوات. وقيل بأن أفلاطون لقيه في صقلية، وتجاذب معه مراسلات. كما قيل بأنه هو الذي، بكتابته رسالة إلى الطاغية دينيس، أنقذ أفلاطون من موت محقق[١]. وأنه - بحسب رواية أريستوكين - كان قائدا سياسيا وعسكريا لمدينته، في مواقع عسكرية متعددة دون هزيمة واحدة[٢].

وعليه يجوز القول إن أرخيتاس كان الفيلسوف الأول الذي جمع بين الحكمة والسياسة. ولعل فيه رأى أفلاطون صورة الفيسلوف الحاكم.

كما يرد في متن «السياسة» لأرسطو بوصفه مخترعا للعبة جذابة للأطفال «تشغلهم عن إتلاف أواني البيت»[٣]. . وعند أولو-جيل Aulu-Gelle تحديد لنوعية تلك اللعبة بكونها قطعة «خشبية طائرة»[٤].

أما عن سيرته في ثنايا المتون التأريخية فهي كحال السيرة

---

(١) Diogène, ibid, p387.

(٢) Diogène, ibidem.

(٣) Aristote, Politique, VIII, VI, 1340 b 26.

(٤) Aulu-Gelle, Nuits attiques, X، XII, 8.

الفيلولاوسية، ليس فيها أي معطى آخر، يستحق أن يورد بوثوق. فعند ديوجين اللايرسي يرد بوصفه «تلميذا لفيثاغور»[١]! وفي موسوعة سويداس يوصف بـ «أستاذ أمباذوقليس»[٢]! وهو توصيف خاطئ بالتأكيد نظرا للفارق الزمني الفاصل بينهما.

ثم من الملحوظ أن كل ما أتت به هذه الموارد قليل وجيز، ولا يقدم معطيات مسهبة عن سيرة وشخصية أرخيتاس. كما أن كثيرًا من تلك الموارد ليس لها سند موثوق. لذا ننتقل منها إلى ما يهمنا، أي ما تبقى من فكره:

يُنسب إلى أرخيتاس عدد من الكتب والرسائل هي: «في المبادئ»، «في الكل»، «في التناقضات»، «في الكائن»، «في النفس»، «في الزراعة»، «في المزامير»، «في الميكانيكا»... وهي منسوبات ضاعت، ولم يتبق سوى شذرات متفرقات حققها ديلز وكرانز منتهيان إلى التوكيد على أن بعضها فقط يمكن الوثوق فيه. وسنأتي، خلال هذا الكتاب، إلى هذا البعض الذي قال ديلز/ كرانز بموثوقيته، لنرى من خلاله ملامح العقل الفيثاغوري وخاصة في مجاله البيولوجي والرياضياتي. إذ نرى أن أهم ما تنطق به تلك الشذرات هو تلك الرؤى الرياضية والطبية التي تكشف عن أن أرخيتاس شخصية علمية كان لها اقتدار متميز في مجال الطب وفيزيولوجيا الدماغ. كما يرد، عند بروكلوس - في شرحه على

---

(١) Diogène, ibidem.

(٢) Suidas, Lexique, Archytas. II.

الكتاب الأول من متن العناصر لأوقليد - اسم أرخيتاس مقرونا بـ«ثيتيت الأثيني»، و«ليوداماس الثاسيوسي» بوصفهم جميعا من علماء الرياضيات[١].

(١) Proclus, Commentaire sur le premier livre des Elements d'euclide, II, 66, 14.

خاتمة الفصل الأول

وبعد، لقد تبين لنا من خلال تحليل السرد السيري الذي كتب عن الشخوص الفيثاغورية المؤسسة (فيثاغور، ألكميون، فيلولاوس، أرخيتاس) أنه لا يمكن الوثوق في أكثر ما يورد من معطيات؛ وذلك **لأنه نثر كتب بفارق زمني هائل يصل أحيانًا إلى عدة قرون**. وقد لاحظنا عند حديثنا عن جامبليك وفورفوريوس أنهما أطلقا العنان لمخيالهما السردي، أو استندا على أقاويل ونصوص متداولة في زمنهما لكنها هي ذاتها ليس لها من السند إلى الأصل القديم، أي معابر تسمح لنا بأن نثق في صدقية ما ترويه. وليس بكاف أن يذكر فورفوريوس «واحدا وثلاثين كاتبا استند عليهم أو استحضرهم بالواسطة من كتب أخرى»[1] لأن نصدق محتوى متنه السيري؛ لأنه يكفينا تتبع المتن الفلسفي والسيري القديم؛ لنتبين أن محتويات سرد فورفوريوس، وكذا جامبليك،

---

(١) Luc Brisson, ibid. p225.

مثقلة بإضافات غير مسبوقة في كتب الأوائل؛ الأمر الذي يجزم بكونها زيادات مخيال لا استقراء من معطيات تاريخية موثوقة.

وكهامش على الهوامش لابد أن نضيف أنه إذا كانت سيرة الأربعة المؤسسين للعقل الفيثاغوري (أي فيثاغور والكميون، وفيلولاوس وأرخيتاس) سيرة ملفوفة بالغموض ومثقلة بالإضافات الأسطورية والحكايا المختلطة، فإن باقي الأسماء الفيثاغورية لا نملك أمامها أي مفتاح فعلي للدلف إلى حيواتها. بل إن **بعض تلك الأسماء لم يبق منها إلا الأسماء!** حيث لا نعرف عن عطائها الفلسفي شيئا. وبلحاظ الإحصاء نلقى عند جامبليك[1] «في آخر كتابه أسماء مئتين وخمسة وثلاثين اسما» لفلاسفة فيثاغوريين. والملفت للنظر أن «مئة وخمسة وأربعين من تلك الأسماء ليس لها ذكر إلا عند جامبليك»[2]، نفسه! الأمر الذي يطرح علامة استفهام حول مصداقية هذا الإحصاء ومصدره. وما يلفت الاستغراب والاندهاش أيضًا في إحصاء جامبليك أن لا ذكر عنده لـ«طيماوس اللوكريسي» في تلك القائمة المسهبة! كما أن فيلولاوس يورد عنده بوصفه من أصل طارينطي، وليس من أصل كروطوني! وهذا ما وجدته أيضًا عند ديوجين اللايرسي عندما ختم قوله في سيرة

---

(١) يذكر جامبليك في إحصائه أسماء مائتين وخمسة وثلاثين فيثاغوريا، منهم ستة عشر امرأة، الأمر الذي يكشف عن حضور المرأة واستفادتها من التعليم الفلسفي منذ أول لحظات انتظام هذا التعليم.

(٢) Luc Brisson, ibidem.

فيثاغور: «. . . هؤلاء الفلاسفة تتلمذوا على فيلولاوس وأوريطوس اللذين هما معا كانا من مواليد طارينط»[1]. هذا رغم أنه في الفصل الذي خصصه لفيلولاس كان صريحا في نسبته إلى كروطونا! وهذا الاختلال الذي نلحظه في المتن السيري والدوكسوغرافي القديم يزيد في مصداقية النهج النقدي المحترس، الذي ينبغي أن نعامل به مرويات ذاك المتن، فلا نأخذ منه إلا بعد معايرة صارمة تختبر وتتثبت ابتداء. هذا وإن كنا نجد للايسري عذرا آخر، حيث إن الاختلاف في تعيين موطن فيلولاوس، حاصل أيضًا في ما ينسب إلى تلميذين من تلامذة أرسطو: مينو Meno الذي ينسب فيلولاوس إلى كروطونا، وأريستوكسين الذي Aristoxène ينسبه الى طارينط. وهنا ندفع بفرضية محتملة وهو أن التاريخ الفيثاغوري ربما يكون قد عرف شخصيتين اثنتين باسم فيلولاوس، أحدهما هو الذي تتلمذ على فيثاغور، والثاني هو ذاك الذي عاصر أفلاطون.

صحيح أن المصدر الأهم والأقدم الذي أحصى الأسماء الفيثاغورية القديمة، هو أرستوكسين. غير أن إحصاء هذا الأخير هو ذاته لا ينبغي أن نأخذه بوثوق ونقف عند منطوقه. ولعل **أول ملحوظة تتمظهر في الإحصاء هو أن غالبية الأسماء (ثلاثة وأربعين**

---

(١) قارن عند ديوجين هذا الاختلاف في تحديد موطن فيلولاوس بين قوله في الصفحة ٣٧٤ بأنه من مواليد طارينط، وقوله في الصفحة ٣٩٠ حيث ينسبه صراحة إلى قروطون.

Diogène, ibid, p374 et 390.

اسما) هي من طارنيط، بينما كروطونا، لم يذكر لها أريستوكسين سوى ٢٩ اسما من فيثاغوريبها، رغم أنها المحضن الأول للفيثاغورية، كما لم يذكر من فيثاغوريي ميطابونط سوى ٣٨ إسما[1].

فإلى ما يعزى هذا الرفع من مدينة طارينط حتى يكون أكثر فيثاغوري قائمة أرستوكسين منتسبين إليها؟!

لا تفسير عندنا إلا لأن أرستكوسين طارنيطي الأصل، فكان إحصاؤه مدخولا بشيء من العصبية الإقليمية.

بيد أن هذا ليس هو ما ينبغي أن نقف عنده، بل ما يسترعي الانتباه أكثر هو غياب أسماء فيثاغورية مهمة من قائمة أريستوكسين، مثل أميناس Ameinias وديموسيديس Democedes، وكاليفون Calliphon، وسيمياس Simmias وكيبيس Cébès وإيسيطاس Hicetas ... وغيرهم.

بيد أننا لا نقول هذا بقصد تتبع أسماء الفيثاغوريين وإحصائها، فالقصد الأكبر عندنا هو إحصاء الفكر الفيثاغوري، إنما نورد ما سبق للدلالة على شدة التباس التاريخ الفيثاغوري من كل حيثياته، بدءا من أسماء رموزه المؤسسة، وانتهاء بما تخلف عنها من رؤى وفكر!

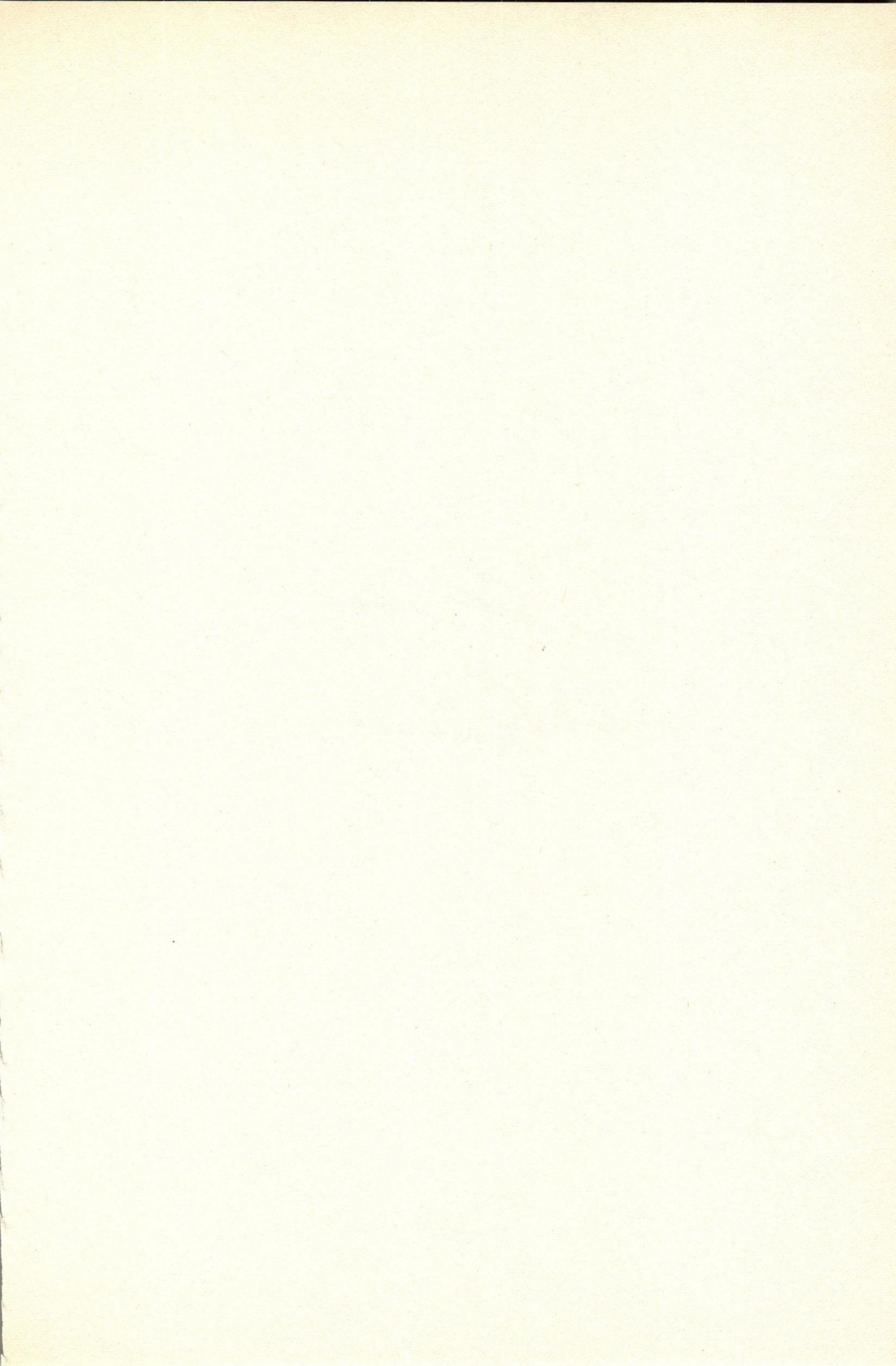
---

(١) أخذت الإحصاء من:

Leonid Ja. Zhmud. "All Is Number" ? "Basic Doctrine" of Pythagoreanism Reconsidered, Phronesis, Vol. 34, No. 3 (1989), p. 272.

الفصل الثاني

في المتن الفيثاغوري وإشكالاته



مقدمة

خلال الحديث عن السيرة الفيثاغورية **توصلنا إلى أن الفكر الفلسفي الفيثاغوري القديم، تشارك في تأسيسه فيثاغور وألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس** . . . بل وأشرنا إلى أن **إسهام التلامذة في تأسيس هذا الفكر كان أكبر من إسهام المعلم نفسه**؛ الأمر الذي استوجب أن نخصص مساحة من السيرة لأولئك التلامذة/ المؤسسين، جنبًا إلى جنب مع فيثاغور.

والنهج الذي سرنا عليه في الفصل السابق، سننتهجه أيضًا في هذا الفصل؛ حيث **لن نتكلم عن «شذرات» فيثاغور، بل أيضًا عن شذرات الفيثاغوريين** المنتسبين إليه. وانتهاج هذا النهج ليس اختيارا منا، بل يلزمنا به الوضع الإشكالي الذي يحيط بالمتن الفيثاغوري، كما سنوضح في ما يتلو من صفحات.

وعليه سيكون مبتدأ بحثنا هو دراسة ما ينسب إلى فيثاغور؛ من خلال تتبع حضوره في المتن الفلسفي؛ أي بدءا من المتن الأفلاطوني والأرسطي، حتى المتن الدوكسوغرافي الذي حفظ لنا

متن «الأبيات الذهبية»، الذي نعتقد أنه يحتوي على مقولاته ورؤاه. وسيكون القصد الموجه لنا خلال ذلك هو ضبط مساحة حضور فيثاغور في المتن الفلسفي؛ وبيان محدودية حضوره المعرفي.

وبتحقيق القول في مأثورات فيثاغور، سننتقل إلى شذرات تلامذته والمنتسبين إلى مذهبه، بدءا من بيطرون الهيميري، وهيباس الميطابونطي حتى أرخيتاس ...

ثم لن نتوقف عند **جرد** الشذرات بل سنقارب **الإشكالات** التي تحيط بالشذرة الفيثاغورية، ونوعية المؤثرات الثقافية والفلسفية التي دُوِّنَتْ في سياقها، لكي نعي كيفية الاستمداد منها لبناء حقل البحث.

وبما أن الغاية من هذا الفصل هو تهيئة حقل البحث، بجرد الشذرات وضبط مظانها، فإننا لن نتوقف عند سرد أعداد الشذرات وعناوين مواردها، بل سنؤرخ أيضًا لمصادر الفكر الفلسفي التي وثقت ودرست الفلسفة الفيثاغورية، مع تحديد أزمنتها، وإيضاح النزوعات الفكرية التي سادتها.

وإيجازا، يمكن القول **إن المهمة التي علينا إنجازها فيما يتلو من سطور تتلخص في ضبط مأثورات فيثاغور، وإحصاء شذرات المنتسبين إلى مذهبه، وجرد المصادر القديمة التي فسرت وتأولت المقولات والأفكار الفيثاغورية، مع الكشف عن النزوعات الفكرية التي هيمنت عليها.**

وعليه، تنتظم السطور الآتية وفق ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول**: التماس ما تبقى من فيثاغور ضمن قصيدة «الأبيات الذهبية».

- **المطلب الثاني**: جرد ما تبقى من مكتوبات الفيثاغوريين.

- **المطلب الثالث**: جرد المصادر الدوكسوغرافية من حيثية الحضور الفيثاغوري فيها، وذلك بدءا من ثيوفراسطوس، وأريستوكسين الطارينطي، وديسيارك الميسيني، وانتهاء بديوجين اللايرسي وجون سطوبي وفوتيوس.

- ١ -

ماذا تبقى من فيثاغور؟ - بين نفي الكتابة وإثباتها -

يقول أستاذ الفلسفة الإغريقية، جون فرانسوا ماطي Jean-François Mattéi في كتابه «فيثاغور والفيثاغوريون»: «لم يكتب فيثاغور أي كتاب، وهذا ما يذهب إليه جاليان، وفلافيوس جوزيف، وكلوديان ماميرت، ولوسيان، وبلوتارك، وأرسيسلاس وكارنياد»[١].

وهذا القول الذي يذهب مذهبه ماطي Mattéi لا نرى له

---

(١) Jean-François Mattéi , Pythagore et les pythagoriciens, 3éd, P. U. F. Paris 1983, p17

أي قدر من التوثيق، رغم ما أورده من أسماء الدوكسوغرافيين لدعمه. بل أكثر من ذلك فإن الإيراد الذي جاء به ماطيي في سياق الاستدلال نرى فيه **خطأ** من جهة، **واختلالا منهجيا** من جهة ثانية:

- أما عن الخطأ، فقد نسب ماطيي Mattéi القول بأن فيثاغور لم يكتب إلى أرسيسلاس Arcésilas[١]، وكارنياد Carnéade[٢]. والحال أن هذين الفيلسوفين لم يقولا ذلك. وأزعم أن سبب التباس الأمر على ماطيي Mattéi هو أنه تسرع في قراءة نص لبلوتارك جمع فيه أسماء بعض الفلاسفة الذين لم يكتبوا، فقال: «لم يترك فيثاغور ولا سقراط، ولا أيضًا أرسيسلاس أو كارنياد، مؤلفا مكتوبا»[٣].. هذا هو النص الذي أرجح أن ماطيي قرأه بتسرع، فظن بأن هذين الفيلسوفين قالا بأن فيثاغور لم يكتب، بينما أوردهما بلوتارك مع فيثاغور وسقراط بوصفهم جميعا لم يكتبوا. فهما إذن وردا في نص بلوتارك موصوفين بعدم الكتابة لا واصفين لغيرهم، أي لفيثاغور كما ظن ماطيي!

كما أن كل الذين ذكرهم جون ماطيي، أي: جاليان، وفلافيوس جوزيف، وكلوديان ماميرت، ولوسيان، وبلوتارك، هم جد متأخرين عن فيثاغور، حيث إن أقدمهم، أي بلوتارك ينتمي إلى

---

(١) المقصود هو أرسيسلاس البيطاني وهو فيلسوف أفلاطوني من القرن الثالث قبل الميلاد.

(٢) كارنياد فيلسوف من القرن الثاني قبل الميلاد.

(٣) Plutarque, De la fortune ou vertu d'Alexandre, I, 4, p. 328.

القرن الثاني الميلادي! بينما ثمة غيرهم ممن هم أقرب بكثير من بلوتارك إلى زمن فيثاغور، يُنسب إليهم موقف مخالف للموقف الذي انتهجه ماطيي مستندا على تلك الشواهد التي ذكرها. ودليل ذلك أن ثمة في متن ديوجين اللايرسي، الذي انتقى منه ماطيي شواهد وأغفل أخرى، شهادات عديدة في إثبات الكتابة لفيثاغور. ولنبدأ بأقدم شهادة، وأعني بها شهادة الفيلسوف هيراقليط - الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، أي في الزمن ذاته الذي عاش فيه فيثاغور-، حيث يقول عن فيلسوف ساموس: «قدم في كتاباته حكمته الخاصة»[١].

صحيح لا نأخذ القول المنسوب إلى هيراقليط بوثوق، فوروده عند اللايرسي ليس دليلا بحد ذاته، ومعلوم أن حتى مصنفي الشذرات الهيراقلطية يدرجون المقول السابق ضمن «الشذرات المشكوك فيها»[٢]؛ لكن استحقاقه الإيراد في سياق نقد القائلين بعدم وجود مكتوبات لفيثاغور، آت من كونه شهادة في مقابل الشواهد الأخرى النافية للكتابة، ويفضل عليها بالقدامة ولا تفضل عليه بالوثاقة. إذ هي أيضًا تشترك معه في الافتقار إلى السند.

كما يورد اللايرسي أيضًا شكوى هيراقليط السميرني Hیraclite de Smyrne من أن كتابات فيثاغور «غامضة». وفي القرن الخامس قبل الميلاد يقول المؤرخ إيون الشيوني، في

---

(١) Diogène L. Vies, VIII, 6

(٢) Jean - Paul Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, Paris 1988. p95

سياق حديثه عن فيثاغور: «إنه وضع لأورفي بعض قصائده»[١].

كما ينسب هيراقليد اللامبوسي[٢]، الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد، إلى فيثاغور عددا من الكتب، منها كتاب «في العالم»، و«بحث في النفس»، وكتاب «هيلوطاليس»[٣] . . .

كما أن قولنا السابق بأن ماطيي اعتمد على المحدثين لا على القدماء، لا يعني أن نفي كتابة فيثاغور هو موقف جميع المحدثين من كتاب السير والدوكسوغرافيا، بل إن العديد منهم ينسب إلى فيثاغور كتبا، مثل ديوجين اللايرسي، الذي يذكر لفيلسوف ساموس متونا عدة، منها «التربية»، و«السياسة»، و«الطبيعة». .[٤]، وبلين الذي نسب لفيثاغور كتابا في «خصائص النبات»[٥]، وبروكلوس الذي نسب له «خطاب حول أباريس»[٦]، كما نُسب له متن «الهبوط إلى الجحيم» Descente aux Enfers، حسب المنحول إلى جامبليك بإحالة إلى هيراقليد البونطي. ونَسب له تزيتزيس Tzetzès «كتب التنبؤات»[٧].

ويتبين مما سبق أن ثمة خلافا كبيرًا يقسم الدارسين للتراث

---

(١) Diogène L, Vies. VIII, 8

(٢) Diogène L. VIII, 7

(٣) هيلوطاليس الكروطوني، اسم أب الفيلسوف الفيثاغوري إبيشارم Epicharme.

(٤) Diogène L. Vies, VIII, 6

(٥) Pline, Hist. Nat, XXV, 2

(٦) Proclus, in Tim. 141D

(٧) Tzetzès, Livres prophétiques Chil. II, 888.

الفيثاغوري حول مسألة كتابات فيثاغور بين بعض المحدثين النافين لها من جهة وبين القدماء القائلين بوجود تلك المكتوبات. لكن ذهابنا خلاف النافين لمكتوبات فيثاغور، لا يعني أننا نأخذ العناوين السابقة بثقة، وننسبها إلى فيثاغور، بل دليلنا على موقفنا هذا هو أن نزوع القدماء نحو القول بأن لفيثاغور كتابات لا ينبغي نفيه بسهولة. إذ ليس ثمة ما يحيل أن يكون، لمؤسس مدرسة لها هيكلة منظمة، وتراتبية تخصصية في تلقي التعليم الفلسفي، ومنه التعليم الرياضي الذي يفترض بيانا فوق البيان اللفظي، مكتوبات يقدم فيها فكره لتلامذته.

هذا فضلًا عن أن ثمة دليلا واقعيا يثبت وجود نص لفيثاغور كان متداولا بين الاتباع، لا تزال بقاياه في متن «الأبيات الذهبية». وقولنا «لا تزال بقاياه»، راجع إلى أن ذاك المتن الشعري- بتركيبه المتداول خلال التاريخ الفلسفي، ليس من فيثاغور. ومعلوم أن هوية كاتب المتن كانت مشكلة كبيرة منذ القديم، حيث نُسب حينا إلى فيثاغور، وحينا ثالثا إلى المدرسة الفيثاغورية دون تعيين؛ كما يُنسب في بعض الكتابات، خطأ، إلى ليسيس Lysis الطارنطي، بينما هو في الغالب نتاج جمع فيه شاعر، من القرن الرابع قبل الميلاد، مأثورات فيثاغور من متنه الموسوم بـ«الخطابات المقدسة»، وصاغها في شكل قصيدة. ولكنه «لكي يغلق بعض الثغرات أضاف بعض الأبيات من عنده»[1].

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, éd Seghers, Paris 1973, p63

وأفضل عمل نقدي درس إشكالية توثيق قصيدة «الأبيات الذهبية»، وميز بين الأبيات الأصلية والأبيات الذي أضافها الشاعر إلى المأثور الفيثاغوري، هو بحث أرموند دولاط Armand Delate «دراسة حول الأدبيات الفيثاغورية»[١] . . والنتيجة التي انتهى إليها هي أن **تسعة وأربعين ونصف بيت من الشعر - من أصل واحد وسبعين بيتا - هي من الخطاب المقدس لفيثاغور. أي أن واحدا وعشرين بيتا فقط من الإضافات.**

ونرجح أن من الأسباب التي حفظت هذه القصيدة من الضياع هو تقليد قدسية تلاوتها؛ حيث يقول أول شارح لتلك القصيدة، أعني هييروكليس Hiérocles بأن الفيثاغوريين كان لديهم قانون ملزم يوصيهم بأن يفتتحون صباحهم بقراءة قصيدة الأبيات، كما أنهم لا يخلدون إلى النوم إلا بعد قراءتها أيضا، فتكون مبتدأ يومياتهم ومختتمها أيضا.

أجل، يبدو أن الفيثاغوريين كانوا بالفعل يولون هذه الأبيات عناية خاصة، وأن تكرار تلاوتها صباحا ومساء كان تقليدا متداولا حتى زمن «شيشرون وهوراس وسينيك»[٢]. كما كان جاليان Gallien يحرص هو الآخر على طقس التلاوة[٣].

---

(١) Armand Delatte, Etudes sur la litterature pythagoricienne, Paris, Champion, 1915, rééd. Genوve, Slatkine, 1974, 45-79

(٢) Fabre D'Olivet, Les vers dorés de Pythagore expliqués et traduits pour la première fois en Francais, Treutel-Wurtz, 1813 , p189.

(٣) ibidem.

إذن ثمة أثر مكتوب يحفظ لنا مقولات فيثاغور نفسه. بل إذا أردنا استقصاء تسميات الخطب الفيثاغورية، يمكن الإشارة أيضًا إلى وجود بقايا مأثورات فيثاغور من «أربع خطب، وجه الأولى إلى شباب كروطونا، والثانية إلى مجلس الأعيان Sénat، والثالثة إلى الأطفال، والرابعة إلى النساء»[١].

صحيح أن المصدر الذي تؤخذ منه بقايا تلك الخطب هو جامبليك[٢] وقد قلنا غير ما مرة أن جامبليك ليس بالمؤرخ الثقة؛ ولكن ثمة دراسات نقدية حصيفة أبرزت أصلية هذه الخطب، وأن جامبليك استمد معطيات عنها من نصوص قديمة، وهنا نشير بشكل خاص إلى دراسة إيروين رود Erwin Rohde التي «أبان فيها أن جامبليك استمدها من طيمي Timée»[٣].

كما أن فورفوريوس في متنه «حياة فيثاغور» «لخص تلك الخطب» معتمدا على ديسيارك.

لذا فالحديث المتكرر في كثير من الكتب عن أن فيثاغور لم يكتب أو أنه لم يتخلف لنا عنه أي مقولة موثوقة النسبة إليه، حديث فيه كثير من الاختلال.

لكنني أستدرك لأقول إنه رغم اختلال ذاك الحديث، ففيه للأسف مقدار كبير من الصحة أيضا!

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p64.

(٢) Jamblique, Vie de pythagore, 35-37.

(٣) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, 64

أجل، إنه مختل من ناحية نفي أي مقولة منسوبة لفيثاغور، لكنه صحيح إذا قيل **لم يتبق لنا في المقولات المتبقية أثر واضح لفلسفته من ناحية البعد المعرفي البحت**. حيث إن القيمة التي يمكن أن نلتمسها في تلك الأبيات ومأثورات الخطب هو بيان بعض ملامح الرؤية الأخلاقية والاجتماعية لفيثاغور، أما عن المحتوى المعرفي الفلسفي البحت فلا تفيدنا شيئاً ذا قيمة.

تلك هي أطروحتنا في تناول المأثورات التي تبقت من فيثاغور، وسندلل عليها في ما يلي:

- ٢ -

في حصر دلالة متن «الأبيات الذهبية»[1]

وإثبات فراغها من البعد الفلسفي الفيثاغوري

انتهينا فيما سبق إلى أن أقدم متن يُنسب إلى فيثاغور هو كتاب «الخطابات المقدسة» Hieroi Logoi، ومعلوم أن هذا المتن قد ضاع، ولم يتبق منه إلا ما ضمنه ناظم «الأبيات الذهبية» ». وقد

---

(١) اعتمدت في هذا البحث على الترجمة الفرنسية لمتن «الأبيات الذهبية»:

Fabre D'Olivet, Les vers dorés de Pythagore expliqués et traduits, Treutel-Wurtz, 1813.

قلنا إنه بناء على التحقيق الذي قام به دولاط، يمكن القول إن أغلب تلك الأبيات هي من فيثاغور؛ وبما أنها أقدم ما يمتلكه التنقيب الدوكسوغرافي، فإنها ذات قيمة بلا شك، تستلزم منا التوقف لإيراد محتواها، وبحث دلالتها.

والفرضية التي ندفع بها في بدء التحليل هي:

إن «الأبيات الذهبية» لا تحتوي «الذهب» الفيثاغوري؛ إذ ليس فيها أي مقولة تخص الجانب الفلسفي البحت. وللاستدلال على هذه الفرضية يكفي سرد محتوى القصيدة:

تتكون قصيدة «الأبيات الذهبية» من واحد وسبعين مقطعا شعريا، مكتوب باللغة الأيونية، يشغلها موضوع محدد، يمكن اختزاله استفهاميا في سؤال:

كيف يحقق الكائن البشري الخلود؟.

ومعلوم أن سؤال الخلود هاجس ماثل في أقدم تمظهرات الوعي البشري، إذ نجده في أقدم النصوص الميثولوجية، وعند مختلف الشعوب، مما يثبت أن الوجدان الإنساني مثقل بحلم الخلد. ومن نافل القول الإشارة إلى أن متن ملحمة جلجامش البابلية، يعد أكثر تلك النصوص انشغالا بذلك الحلم على نحو يعكس شدة حضوره في المخيال البشري.

أما في هذا المتن الفيثاغوري، فيقدم لنا الشاعر الخلود كمطلب ممكن التحقق، حيث يؤسس الناظم الفيثاغوري لإمكانه على نحو مشروط بالالتزام بقواعد أخلاقية محددة. وفي هذا مقاربة

نوعية للمسألة. وإن كان من الممكن أن يُفهم تحقق الخلود هنا بالالتزام الأخلاقي تحققا رمزيا.

وفي هذا الترتيب الذي يعطي للأخلاق مرتبة الأولية، يمكن أن نلمس حدسا فلسفيا شبيها **بإيقاع الاستدلال الكانطي** عندما جعل التأسيس الميتافيزيقي يقوم على الأخلاق[1]؛ حيث يمكن، بشيء من التجوز، أن نرى هنا أيضًا **أولوية تأسيسية للأخلاق في مسألة ماورائية**.

وبمجرد قراءة المتن في تتابع أبياته، يتبين أنه ينقسم إلى قسمين كبيرين. ولعل ذلك هو ما جعل **هيروكليس** Hiérocles يقسم الفلسفة الفيثاغورية بناء على قصيدة «الأبيات الذهبية» إلى قسمين هما التطهير Purification والتكميل Perfection، **جاعلا من هذين المقامين اختزالا لكل المشروع الفلسفي الفيثاغوري، وإيضاحا لطريقة انتظامه**. صحيح إننا نرى في هذا الاختزال، بل وفي القصيدة بأكملها، مساحة أضيق من أن تستوعب كل الأبعاد الفلسفية للفكر الفيثاغوري، كما سنبين بعد حين، لكن هذا لا يمنعنا من اعتماد هذه الملحوظة التي قدمها هيروكليس لفهم انتظام القصيدة، حيث إنها بالفعل مرتبة على أساس مطلبين، الأول تطهيري للذات، والثاني رفع لها إلى مقام التشبه بالألوهية بسبب حصول ذاك التطهير.

---

(١) أشير هنا إلى أولوية العقل العملي، عند كانط، بوصفه أساسا لقيام المياتافزيقا.

ذاك هو نظام القصيدة بقسميها، حيث نجد الشاعر في القسم الأول يعرض مجموعة من التعاليم الأخلاقية العملية (١-٤٦) تبدأ بوجوب تعظيم الآلهة، والقَسَم، والأبطال ... واحترام الآباء .. ثم ينتقل الحديث إلى قيمة الصداقة، ووجوب محبة الصديق وتقبله، وعدم القطع معه لمجرد اقترافه أخطاء صغيرة[١].

وفي هذا الترتيب دلالة لا ينبغي أن يخطئها الفهم، حيث نجده يعطي الأولوية إلى ما هو ديني (الآلهة)، ثم ينتقل إلى الأسرة (الآباء) وما تفيده من رابطة القرابة، لينفتح في قيمة الصداقة على ما هو اجتماعي، أي على علاقات أوسع من رابطة الدم.

ثم يبدأ بالمقطع العاشر سلسلة عظات أخلاقية، مصاغة في

---

(١) الأبيات التي تتحدث عن احترام الآباء والأصدقاء هي إضافة الى النص الأصلي، أي أنها ليست من فيثاغور.

انظر:

Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p117.

لكننا نرى أن الناظم الذي استدخلها في القصيدة، كان يستحضر بلا شك مجموعة من القيم المتداولة بين الفيثاغوريين. فقيمة الصداقة مثلا هي قيمة مركزية في الجماعة الفيثاغورية. إذ ينسب طيمي الى فيثاغور القول: «بين الأصدقاء كل شيء مشترك». كما تحكى نوادر عديدة في كتب التاريخ عن قدسية الصداقة بين الفيثاغوريين. منها أن فيثاغوريا جاءته لحظة الاحتضار في فندق، ولم يكن له مال ليسد الأجرة، فما كان منه إلا أن كتب دينه ووضع رمزا معروفا بين الفيثاغوريين، وطلب من صاحب الفندق أن يعلقها على الجدار الخارجي. وبعد موت الفيثاغوري أراد صاحب الفندق اختبار الفكرة، فعلق الورقة على الجدار، وبعد سنوات صادف أن مر فيثاغوري قرب الفندق ولاحظ الرمز، فلما اقترب وقرأ الورقة، دخل بدون تردد ودفع دين الميت!

عبارات أمرية وجيزة، مثل:

«تعود على التحكم في معدتك ونومك، كما يجب أن تتحكم في غريزتك الجنسية». (المقطع ١٠)؛ «كن عادلا في الفعل والقول» (المقطع ١٣)؛ اعلم «أن الموت قدر الجميع» (المقطع ١٥)؛ «لا تفعل ما تندم عليه» (المقطع ٢٩)؛ «لا تفعل شيئا بلا علم» (المقطع ٣٠)؛ «لا تتجاهل صحة بدنك» (المقطع ٣٢)؛ «يجب أن تحتاط من كل الأشياء التي تثير الرغبة». (المقطع ٣٦)؛ «لا تكن بخيلا» (المقطع ٣٨)؛ «فكر قبل أن تفعل» (المقطع ٣٩)؛ «لا تنم قبل أن تحاسب نفسك على أفعالك في اليوم، وماذا فعلت وماذا كان ينبغي عليك أن تفعل». (المقطعان ٤٠ و٤١). ثم يورد قَسَما باللهجة الدورية (٤٧-b٤٨).

وبعد بسط تلك النصائح، والشدو بذلك القَسم، يبدأ، من المقطع الثامن والأربعين (b) حتى نهاية القصيدة (48b-71)، في تعيين معالم الطريق الذي يوصل نحو خلود الروح.

وهي لا تختلف كثيرًا عما سطره من عظات في القسم الأول. نذكر منها ما قاله في المقطع (٦٥)، الذي يوصي بتطهير النفس. ومن ضمن وسائل ذاك التطهير، الصيام عن أكل بعض المأكولات. لتنتهي القصيدة في المقطع الواحد والسبعين، بالتوكيد على أن من يتبع هذه النصائح سيكون «كائنا خالدا، إلها لا يموت، وليس كائنا فانيا»..

فماذا يمكن أن نجد في هذه الأبيات مما يمكن أن نستفيده من ملامح النظرية الفلسفية لفيثاغور؟

نسجل بدءا مجموعة من الملاحظات:

أولا: ليس في القصيدة أي إشارات معرفية.

ثانيا: لا يرد فيها الأصل المؤسس للرؤية الفلسفية الفيثاغورية، أي نظرية العدد.

ثالثا: ليس في متن الأبيات أي فكرة من الأفكار الفيثاغورية المتعلقة بنظرية الكوسموس.

رابعا: حتى بعض الأبيات التي يمكن أن تفهم كناطقة بمحددات الفكر الكوسمولوجي الفيثاغوري، كقوله في المقطع (٥٢) إن الطبيعة واحدة في الكل، هي عبارات موصولة بالعظات الأخلاقية التي تندرج في نسيجها.

وهنا ينبغي أن نؤكد أننا عندما ننظر إلى بنية القصيدة وكيفية تقسيمها، وتتالي تلك المقاطع بالترقيمات التي وضعت لها، **لا ينبغي أن نقع في مزلق القراءة الفاصلة بين المقاطع، إذ عندما نتأملها دلاليا، لا نجدها مقاطع مجزوءة، بل هي موصولة ومتصلة، بل أحيانًا نجد البيت الشعري الذي ينتهي به مقطع ما غير مكتمل الدلالة، فيكون المقطع التالي هو تكملته**. ولذا من الخطأ الظن بأن المقاطع مجزأة للدلالة على نقلة موضوعاتية. ومن ثم يجب أن نحترس من كيفية القراءة، ذلك لأن كثيرًا من التأويلات التي

انزلقت في فهوم مجاوزة لمنطوق الأبيات على نحو غير مبرر منهجيا، ناتجة من حسبانها انفصال المقاطع عن بعضها البعض؛ فتأولت بعضها مستقلا عن سابقيه بينما هو مجرد تتمة. ومثال ذلك تأويل بعضهم للمقطع الثامن القائل: «إن القدرة مشدودة إلى الضرورة. «كمقول مستقل بذاته، بينما مدلول العبارة موصول بفكرة الصداقة الواردة في المقطع السابع. وكذا تأويل المقطع الثاني والخمسين القائل: «إن الطبيعة واحدة في الكل»، على نحو مفصول عما سبقه. بينما هو مجرد تكملة لفكرة تبدأ من المقطع الخمسين، القائل «ستعرف ما للآلهة الخالدة، وما للبشر الفانين»، وهو المقطع الذي يرد كجملة غير مفيدة، حيث لا يكتمل معناها إلا بلفظ التكوين التي يبدأ به المقطع الواحد والخمسون[1].

وقس على هذا باقي معطيات المقاطع الشعرية.

وعليه نستنتج أن متن «الأبيات الذهبية» **لا يفصح عن أي بعد من الأبعاد المعرفية الفلسفية للفيثاغورية مثل أولوية الرياضيات، أو محددات الكوسمولوجيا ... بل رغم كونه يتناول مسألة الخلود،**

---

(١) لاحظ المقاطع:

Tu sauras quelle est,

des dieux immortels et des hommes mortels,

La constitution,

Et jusqu'à quel point les éléments se séparent

Et jusqu'où ils se tiennent;

فلا نجد في تلك الأبيات إفصاحا، بألفاظ «صريحة»[1] عن نظرية تناسخ الأرواح التي هي فكرة مركزية في نظرية النفس لدى فيثاغور!

وكل هذا يثير بلا شك الاستفهام عن حقيقة الفلسفة الفيثاغورية الأصلية! حيث يبدو لنا نصها الأقدم غفلا من أي إشارة فلسفية يمكن أن نلمح فيها المحددات المعرفية للتفلسف الفيثاغوري. وقد يكون الاحتمال الأقرب لتفسير لغز هذه الأبيات، هو أنها نص أخلاقي أريد له أن يكون محصورا في المسألة التربوية تحديدا.

وإذا انتقلنا من متن «الأبيات الذهبية» إلى المأثورات الوجيزة التي تحفل بها بعض كتب تاريخ الفلسفة وكذا المتون السيرية، سنلحظ أنها هي أيضًا مقولات أقرب إلى المثل والحكم، وبعضها يورد في صيغة رمزية مثقلة بالغموض، فلا يفكك مدلولها إلا الفيثاغوري، وذلك حفظا للسر المعرفي من الإذاعة والانتشار. بيد أن هذه المأثورات لا يمكن أخذها بوثوق، ونسبها إلى فيثاغور شخصيا، بل الأحوط لمؤرخ الفكر، أن يجعلها مشاعا منسوبا إلى المدرسة الفيثاغورية ككل.

ومن ثم يمكننا القول **إن ما تبقى من فيثاغور يؤسس لإشكالية خطيرة تخص الماهية الفلسفية لفكره؛ حيث لا نجد له أي شذرة**

---

(١) Et tu connaîtras
dans la mesure de la justice,
que la nature en tout est semblable

موثوقة النسبة تخص الجانب المعرفي البحت، بل ما تبقى هو مأثورات تخص الجانب الأخلاقي من فلسفته، لا يمكن أن يعكس لنا بوضوح، وبدون حاجة إلى إيغال في التأويل، الثوابت أو الأسس الفلسفية للفكر الفيثاغوري؛ حيث لا نلقى هذه الأسس إلا في الشذرات اللاحقة لزمن بدء الفيثاغورية في كروطونا.

وهذا ما يدفعنا إلى الانتقال إلى التماس حضور فيثاغور في المتن الفلسفي والدوكسوغرافي القديم.

فهل في هذا الحضور ما يسد النقص الجوهري للصورة الفلسفية لفيثاغور؟

- ٣ -

هل كان فيثاغور «فيثاغوريا»؟!

- بيان ضمور الحضور المعرفي لفيثاغور في المتن الفلسفي القديم -

إذا تجاوزنا التحقيق السابق الذي سَيَّجْنَا فيه ما تبقى من فيثاغور، ونظرنا إلى ما يتداول في المتن الفلسفي والدوكسوغرافي الذي اعتنى بالتأريخ للفلسفة ما قبل السقراطية، سنجد أمامنا ركاما من القيل عن فيثاغور، لكنه ليس لدينا عن قوله أي شذرة معرفية موثوقة النسبة والعزو؛ ومن ثم فالوضع المتني لهذه الفلسفة التي

نسعى إلى التأريخ لها هنا، **وضع إشكالي ينبئنا منذ البدء بأن المادة النصية التي ينبغي الاشتغال عليها بلحاظ التحليل والكشف الدلالي قصد فهم فيثاغور، بصفته فيلسوفا ورياضيا، لا يمكن أن تتجاوز «ما قيل» إلى ما «قال».**

والفرضية التي نقدمها هنا هي أن المشكلة لا تقف عند حد «القيل»، بل إذا استرجعنا تلك المصادر الفلسفية والتاريخية، سنلحظ أن حضور فيثاغور فيها حضورٌ ضامرٌ إذا عايرناه بلحاظ المحتوى المعرفي؛ حيث لا يجاوز الإشارة الوجيزة التي لا تفيد كثيرًا في تأسيس الصورة المعرفية. ولذا فكل الممكن هو التماس الفكر الفيثاغوري المنسوب إلى الأتباع لا إلى المؤسس، الذي يبقى متخفيا خلف ظلال كثيفة من أقاويل تابعيه، ومؤرخيه.

وعندما نضيف هذا إلى محتوى «الأبيات الذهبية»، التي لم نجد فيها أي إشارة فلسفية، أو حتى حضور لتلك الثوابت المعرفية التي اشتهرت بها الفيثاغورية، يحق لنا أن نتساءل، بشيء من الشك الديكارتي:

هل كان فيثاغور «فيثاغوريا»؟

لندلل على ما سبق بتتبع ورود فيثاغور، بدءا من القرن السادس (ق م) حتى أرسطو (القرن ٤ ق م):

لم يتبق لنا من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، عن فيثاغور سوى اسمه، مبثوثا في بعض ما تبقى من النصوص التاريخية والفلسفية. وإذا تجاوزنا ذكر الاسم إلى معطى آخر،

فغالبا ما يكون ذاك المعطى خاصا بالسيرة تحديدا، أو إيرادا لبعض معتقدات فيثاغور في مورد التنكيت والسخرية منه. ولبيان ذلك نحيل إلى ما قلناه في فقرة الهوامش، حيث أشرنا إلى حضور اسم فيثاغور في المتن التاريخي لهيرودوت وبالضبط في الكتابين الثاني والرابع، وفي الشذرة الأربعين لهيراقليط (DK22 B40)، وفي الشذرة رقم مئة وتسع وعشرين لأمباذوقليس (DK31 B129). كما يذكره كزينوفان الكولوفوني Xnénophane de Colophon في الشذرة السابعة (Dk24 B7). ويذكره هيراقليط السميرني Héraclite de Smyrne - حسب اللايرسي -؛ كما يرد اسمه عند الشاعر كراتينوس Cratinos في قصيدة عنونها بـ «الفيثاغورية»، وعند أنتيفون Antiphon، وعند الخطيب إيزوقراط (٤٣٦-٣٣٨) في كتابه «بوسيريس» Busiris. وعند أريستيب Aristippe de Syrène في متنه «خطاب في الفيزياء».

كما أن من أقدم المصادر التي تحدثت عن فيثاغور، متن «الحكماء السبعة» لأندرون الإيفيسي Andron d'Ephèse، وقد تبقى منه بعض إشارات استحضرها أرسطو في متنه عن الفيثاغوريين الذي بدوره لم يتبق منه سوى شذرات قليلة.

كما ذكره أونوماكريط الأثيني، الذي كان مهتما بإعادة صياغة القصائد الأورفية. وفي مورد حديثه عن فيثاغور يتبدى انشغاله بالجانب العجائبي فيما يروى عنه.

هذا ما تبقى لنا من القرن السادس والخامس قبل الميلاد،

ومن الملحوظ أنه محصول ضامر جدًّا من ناحية المعطى المعرفي، حيث ركز الكُتَّابُ على البعد العجائبي في شخصية فيثاغور، أو عناصر من سيرته. ولم يستحضروا فيثاغور في مورد عرض الفكرة الفلسفية.

فهل نجد لدى اللاحقين لهم سدا لهذا النقص الخطير؟

٣ - ١

فيثاغور في المتن الأفلاطوني

تتحدث النصوص الدوكسوغرافية عن التقاء أفلاطون بأرخيتاس وشرائه كتب فيلولاوس. كما أن النظر في الفلسفة الفيثاغورية وتطوراتها اللاحقة يؤكد التقارب الفلسفي بينها وبين الأفلاطونية، حيث سيكون المزج بينهما ديدن الكثير من أتباعهما. وعليه فإن وثاقة الصلة بين أفلاطون والفيثاغوريين حافز، بلا شك، لحضور الفيثاغورية في متنه. أعني أن القرابة الفلسفية بين أفلاطون والفيثاغورية، تدفع إلى الظن بأنها مبرر كاف لأن يكثر أفلاطون من ذكر الفيثاغورية وتقريظها والإتيان بنصوصها وفكرها. غير أن هذا الافتراض مجرد حدس نظري لا يثبت عند قراءة المتن الأفلاطوني. حيث يفاجئنا **أفلاطون بتجاهله لفيثاغور، فلم يذكره**

سوى مرة واحدة ووحيدة، وذلك في متن الجمهورية (Rep. 600A)، وهو **ذكر بالعرض لا بالقصد**.

لنتأمل:

«سقراط: لكن إذا لم يؤد هوميروس أية خدمة عامة، فهل كان مرشدا أو معلما لأي شيء بشكل خاص؟ وهل كان لديه أصدقاء في حياته، أحبوا أن يصادقوه وسلموا طريقة حياة هوميرية للأجيال القادمة كلها، كتلك التي وطدها **فيثاغوراس الذي كان محبوبا لهذا السبب بشكل خاص**، والذي ما يزال رفاقه حتى هذه الأيام رائعين بين الآخرين بما يسمونه طريقة الحياة الفيثاغورية؟

كلوكون: لا شيء من هذا النوع مدون عن هوميروس»[1].

يتضح من المورد أعلاه أن اسم فيثاغور حضر في الكتاب العاشر من متن الجمهورية بالعَرَضِ لا بالقصد. إذ يبدو أن سياق الحديث كان هو نقد المرتبة المعطاة لهوميروس في المخيال الإغريقي؛ حيث يقدم بوصفه «معلم الإغريق»، بينما هو - حسب أفلاطون - مجرد «شاعر» يتعالق مع الوجود الحسي برابط المحاكاة، وبما أن هذا الوجود هو في المرتبة الثانية من الحقيقة، فالناتج الفني لهوميروس مجرد وهم يقع في الدرجة الثالثة؛ لأنه تقليد لتقليد. كما ينتقد أفلاطون متن هوميروس بدعوى أن ليس فيه

---

(١) نقول غياب التعبير عن نظرية التناسخ بألفاظ «صريحة»؛ لأنه يمكن تأول فكرة الخلود وبعض المقاطع على نحو يفيد فكرة التناسخ.

أي قواعد لنظم العلاقات الجمعية على نحو يقاربه من مستوى ليسورغ الإسبرطي Lycurgue à Sparte مثلا؛ أو سولون الأثيني. ويضيف أفلاطون بأن هوميروس لم تكن له حتى تلك المقدرة على وضع الإرشادات العملية كتلك التي وضعها طاليس الملطي، أو أناخرسيس. كما يتكلم عن فيثاغور بوصفه عَلَّمَ قاعدة ونمط عيش استمر حتى لدى أتباعه الذين يحرصون على تسمية أنفسهم باسمه، أي الفيثاغوريين، وهذا مما يفتقر إليه هوميروس.

هذا هو سياق الإيراد، ومنه يتبين أن حضور اسم فيثاغور كان بالعرض ولم يكن مقصودا. كما أن هذا الإيراد لا يحمل أي معطى معرفي مفيد في تقريب الفكر الفيثاغوري، بل كل ما أفادنا به هو إخبارنا بأن الفلسفة الفيثاغورية كان لها قواعد تحدد نمط العيش!

كما تجاهل ذكر أتباعه بوسم «الفيثاغوريين»، حيث لم يستعمل هذا النعت سوى مرة واحدة أيضا، وذلك في متن الجمهورية كذلك (Rep. 530D) وذلك في معرض حديثه عن الموسيقى والفلك[1]. بل حتى طريقة الاستحضار تزيد في تعميق اندهاشنا، فإذا تجاوزنا ندرة التصريح بالاسم والوسم الفيثاغوري، فثمة مفاجأة أكبر في المتن الأفلاطوني، وهي حضور تسميات فيثاغورية دون نسبها إلى المذهب، وهذا أمر يثير إشكالا كبيرا:

(١) أفلاطون، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الجمهورية، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ب ت، ص٤٥١-٤٥٢.

- ففي سياق محاورة فيدون (Phédon 61d-62a)، يتحدث سيمياس Simmias وكيبيس Cébès عن أنهما تلقيا التعليم عن فيلولاوس في طيبه Thèbes. لكن السؤال الحائر الذي ينتاب أي قارئ - مهتم بالفلسفة الفيثاغورية - للمتن الأفلاطوني هو أن **فيلولاوس يرد عند أفلاطون دون نعته بالفيثاغوري**[1]!

- كما **يستحضر أفلاطون أرخيتاس، لكن ما يدهشنا أيضا، هو أنه لم يذكر في أي من مؤلفاته أن أرخيتاس فيثاغوري**. تماما كما كان أيضًا حاله عند ذكره لفيلولاوس!

وهكذا فالمحصول الذي يتبقى لنا من حضور الفيثاغورية في المتن الأفلاطوني ضامر المحتوى من جهة، باعتبار **ندرة تداول اسم فيثاغور في المتن، وملتبس أيضًا باعتبار أن الأسماء الفيثاغورية المشهورة مثل فيلولاوس، وأرخيتاس ترد دون نعتها بالوسم المذهبي**. وهذه الملحوظة تستلزم السؤال:

ما السر الذي جعل أفلاطون يقتصد كثيرًا في ذكر الفيثاغورية، رغم شدة تأثره وإعجابه بها؟!

---

(١) «سقراط . . . : وإنني إذ أشير إلى الفيثاغوريين، الذين اقترحت للتو أن نبحث عن علم الايقاع فيهم لأنهم في خطأ كعلماء النجوم يبحثون في أعداد علم الإيقاع المسموعة، غير أنهم لا يبلغون المسائل ليبحثوا أي الأعداد يكون متناسقة وأيها لا تكون، ولأي سبب» أفلاطون، الأعمال الكاملة، م س, ص٣٤٥.

وما الذي جعله يورد أسماء فيثاغورية دون وسمها بالنعت المذهبي؟

هل يدفعنا ما سبق إلى الإيغال في إساءة الظن فنقول بأن في هذا الحرص الأفلاطوني على تغييب الفيثاغورية ما يعزز احتمال القول بأنه أخذ منها أفكارها ونسبها إلى نفسه. فكان إخفاء الأصل المرجعي مقصودا؛ لأن أفلاطون اعتمد على ذلك الأصل، وتناص مع أفكاره ومقولاته، واستلهمها أو ضمنها هي ذاتها في رؤيته الفلسفية؟!

لهذا الظن أكثر من مستند، إذ بدءا من **أرسطو** نلقى تلميحا إلى أن أفلاطون استمد من الفيثاغورية. ففي أكثر من موضع من الكتابات الأرسطية نلقى اشتغال مقاربة تقوم على لحاظ مقارن بين الفكر الفلسفي الأفلاطوني وبين الفيثاغورية. ولا شك أن أرسطو لاحظ هذا التقارب خلال تلمذته داخل الأكاديمية، كما لاحظ ازدياد النزوع نحو الفيثاغورية داخل المدرسة الأفلاطونية في أواخر حياة أفلاطون. بل لاحظ بلا شك انسياق تلامذة الأكاديمية نحو الفكر الفيثاغوري، الذي من **علاماته الدالة خروج سبوسيب** Speusippe **عن تعاليم الأفلاطونية عندما أقام «الأعداد» الفيثاغورية كبديل عن «مثل» أستاذه أفلاطون.**

ومن ثم لنا أن نقول إن أرسطو عاش هذا التحول الذي حدث لزميله في الأكاديمية سبوسيب، فأدرك عمق التقارب في الرؤى النظرية بين أفلاطون والفلسفة الفيثاغورية. ولذا ليس مستغربا أن

يعبر عنه هو أيضًا في كتاباته، مع إدراكه لخصوصية الفكر الأفلاطوني أيضا. حيث يقول مثلا في متن «الميتافيزيقا»: «بعد الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم جاء أفلاطون، **الذي مذهبه موافق في الغالب لمذهب الفيثاغوريين**، لكن له أيضًا خصائصه الخاصة به التي تميزه عن فلسفة المدرسة الإيطالية»[1].

لكن إذا كان أرسطو مع توكيده على التقارب، يشير إلى امتياز النسق الفلسفي الأفلاطوني بخصائص تميزه؛ فإن دعوى تقارب الأفلاطونية مع الفكر الفيثاغوري عند أتباع الأرسطية تحولت إلى درجة الاتهام بالنحل. حيث أثمرت المدرسة المشائية كاتبا يكاد يكون متخصصا في الفلسفة الفيثاغورية هو **أريستوكسين**، الذي خص هذه الفلسفة بثلاثة كتب هي: «حول فيثاغور»، «في نمط العيش

---

(١) يتبقى هنا أمر آخر وهو الأفكار المنسوبة الى فيلولاوس في فيدون، هل هي أفكاره هو نفسه، أم أنها أفكار أفلاطون نسبها إليه، بفعل سياق الوضع الحواري المتخيل؟ اختلف الباحثون المعاصرون في أي فرضية من الفرضيتين هي الراجحة، فذهب هوفمان مثلا المذهب القائل بأن الأفكار التي ينسبها أفلاطون الى فيلولاوس هي له، وليست أفكارا أفلاطونية.

C. Hoffman, Philolaüs of Croton. Pythagorean and Presocratic, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

بينما يذهب لوك بريسون الى الفرض القائل بأنها أفكار أفلاطونية (ص 223).
لكن ألا يحتمل فرض ثالث هو أن ما ينسبه أفلاطون لفيلولاوس فيه مقدار أفلاطوني، كما فيه مقدار فيثاغوري؟ ألا يمكن أن نلتمس في هذا الحضور مزيجًا بين الأفلاطونية والفيثاغورية في المتن الأفلاطوني ذاته؟

الفيثاغوري»، و «الحِكَمُ الفيثاغورية» les adages Pythagoriens.

ويقوم مشروع أريستوكسين على اعتبار أن أفلاطون «نقل» عن الفيثاغورية واستفاد منها. وتلك هي الفكرة التي ستتحول لاحقا إلى اتهام الصريح لأفلاطون بكونه قام بـ «سرقة أدبية» لأفكار الفيثاغوريين!

ولا نملك من النصوص ما يسمح بتكوين صورة دقيقة عن تفاصيل استدلال أريستوكسين على النحل الأفلاطوني، بسبب ضياع كتاباته، حيث لم يتبق سوى كتابه «باري هارمونيكاس» Peri Harmonikes وهو متن في الموسيقى تحديدا، ويعد من أقدم ما تبقى لنا من الفلسفة القديمة في شأن علم الموسيقى.

واتهام أفلاطون بالأخذ من الفيثاغورية وارد أيضًا في نصوص منسوبة إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وأعني بشكل خاص تلك الأبيات الشعرية المنسوبة إلى طيمون Timon، الذي يقول فيها:

«وأنت أيضًا يا أفلاطون.
تملكتك الرغبة في المعرفة
حتى أنك اشتريت بالذهب.
كتابا وجيزا.
التقطت منه أهم ما فيه»[1].

---

(١) Mét., A 6, 987 a 29-31.

(٢) Jean-Paul Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, Paris, ed 1991, p251

ومقصود طيمون بهذه الأبيات أن أفلاطون اشترى كتاب «في الطبيعة»[١]، واستلهم منه أفكاره في محاورة طيماوس Timée. والرواية التي يوردها ديوجين اللايرسي القائلة بأن أفلاطون اشترى كتاب فيلولاوس، يحيلها إلى هيرميب. والحال أن سند هيرميب هو مؤرخ مجهول يقتصر وروده بتعبير «حسب قول أحد المؤرخين»[٢] دون ذكر هويته.

كما يقدم ديوجين رواية أخرى وهي أن أفلاطون أعطي الكتاب من تلميذ لفيلولاوس على سبيل الهدية، ومما نلحظه هنا أيضًا أن ديوجين يحيل على مجهولين قائلا «حسب بعضهم» !

كما يستحضر ديوجين اللايرسي إشارة من المؤرخ الصقلي ألكيموس Alkimos تتهم أفلاطون بنحل أفكار الفيثاغوري إيبيشارم.

وهكذا نلاحظ أن التقريب الذي أشار إليه أريستوكسين - قديما - انتهى إلى اتهام أفلاطون بـ «السرقة الأدبية»، بدعوى أنه انتحل الفكر الفيثاغوري ونسبه إلى نفسه.

فهل يصح أن نقبل هذا الاتهام؟

---

(١) عند ديوجين اللايرسي نقرأ ما يلي: «حسب بعضهم، منهم ساطيروس Satyros طلب أفلاطون من ديون في صقلية أن يشتري له بمبلغ مئة قطعة ذهبية ثلاثة كتب فيثاغورية لفيلولاوس»

Diogéne , Vies, III, 9.

(٢) Diogéne , Vies, III, 84-85

إن في هذا الانسياق وراء إساءة الظن بأفلاطون، نرى فيه كثيرًا من العسف، ويسهل الرد عليه بالقول إنه ليس بين يدي القائلين بالسرقة الأدبية نصوص فيثاغورية يصح قياس المتن الأفلاطوني عليها لتوكيد الاتهام!

كما أن شهادة أريستوكسين - رغم قدامتها - ليست مبرأة من الطعن، إذ من المعلوم أنه كان من أشد خصوم الأفلاطونية؛ لذا لا يصح قبول اتهامه لأفلاطون بانتحال أفكار الفيثاغوريين.

أما عن الاقتصاد في ذكر فيثاغور والفيثاغوريين في المتن الأفلاطوني، فلا يصح تفسيره بقصدية إخفاء المرجع الأصل، بل إن ديدن أفلاطون في التعامل مع الفلسفات السابقة هو الاقتصاد في ذكرها، والإقلال من إيراد أسماء رموزها. فلم يذكر أفلاطون في أي من محاوراته اسم أنكسيمندر، كما لم يذكر اسم أنكسيمنس ولو مرة واحدة. بل حتى في محاورة طيماوس أورد نظرية التكاثف والتخلخل دون ذكر صاحبها أي أنكسيمنس.

هذا وإن كنا نستغرب ولاشك ندرة ورود الاسم الفيثاغوري في المتن الأفلاطوني أكثر من ندرة حضور الفلاسفة الملطيين؛ بسبب القرابة الفكرية الموجودة بين الفيثاغورية والأفلاطونية.

أما عن عدم نعت أفلاطون لفيلولاوس وأرخيتاس بالنعت المذهبي، فليس دليلا يصح تحميله فوق ما يمكن أن يحتمل، ويكفي هنا أن نقول ردا على ذاك الانسياق نحو إساءة الظن،

بالقول إن أرسطو نفسه يورد فيلولاوس وأرخيتاس في متن الميتافيزيقا دون وسم مذهبي.

وتلخيصا لما سبق، نوجز كيفية الحضور الفيثاغوري في المتن الأفلاطوني في ثلاثة استنتاجات:

الأولى: **ندرة** الحضور.

والثانية: **التباس** تعيين المستحضر.

والثالثة: **مشكلة** التقارب بين الفلسفتين الفيثاغورية والأفلاطونية.

ونقصد بالندرة عدم ذكر أفلاطون لفيثاغور سوى مرة واحدة وعدم استعماله للنعت الجمعي (الفيثاغوريين) سوى مرة واحدة أيضا.

ونقصد بالتباس تعيين المستحضر، حضور فيلولاوس وأرخيتاس وغيرهما من الأسماء الفيثاغورية، دون وسم مذهبي.

أما الملحوظة الثالثة، أي تقارب الأفلاطونية والفيثاغورية فهو أمر له توكيده منذ أرسطو، لكننا لن نذهب مذهب مدرسة اللوقيون مع أريستوكسين الذي أسس للاتجاه القائل بأن هذا التقارب انتحال.

وبناء على هذه الاستنتاجات، نجيب عن سؤالنا المحوري، وهو أن مطلب بيان الجانب الفلسفي من شخصية فيثاغور لن يفيدنا فيه المتن الأفلاطوني شيئا.

وإذا كان ذاك هو محصول ورود فيثاغور في المتن الأفلاطوني، فهل حضوره في المتن الأرسطي أفضل؟

٣ - ٢

فيثاغور في المتن الأرسطي

على عكس أفلاطون اهتم أرسطو **بتخصيص كتب للفكر الفلسفي الفيثاغوري، لكن للأسف ضاعت تلك الكتب، ولم يتبق لنا منها سوى شذرات مجزوءة**. أما عن الكتب التي جعلها خاصة بالفلسفة الفيثاغورية فقد سجل لنا الدوكسوغرافيون عناوينها، بيد أنه من الملحوظ **ورود ثلاث تسميات لأحد كتب أرسطو المفقودة**، فعند **سمبليقيوس** تسميتين اثنتين للكتاب قد توقع القارئ في الالتباس، فيظنهما كتابين اثنين لا واحدا، والصواب أنه ذات الكتاب، حيث يورد سمبليقيوس اسم الكتاب حينا بعنوان «مجموع آراء الفيثاغوريين» وحينا آخر يورده تحت عنوان «مجموع الآراء الفيثاغورية»[١] وعند **سطوبي** إيراد للكتاب باسم ثالث هو «فلسفة فيثاغور»[٢]. وثمة كتاب آخر خصصه لنقد الفيثاغورية، بيد أنه ضاع

---

(١) Simplicius, Commentaire sur leTraité de ciel, 392, i8

(٢) Stobée, Choix de textes , I, XVIII, I c.

هو أيضا. كما يرد عنوان آخر لكتاب أرسطو عن أرخيتاس. وكل هذه الكتابات مفقودة الآن، ولذا ليس لدينا عن الرؤية الأرسطية للفيثاغورية سوى تلك الومضات المتفرقة في متونه الأخرى، ونعني بشكل خاص «الميتافيزيقا»، و«السماع الطبيعي»، و«السماء»، و«الآثار العلوية». تلك الومضات التي ينبغي استجماعها من مظانها والعمل على التحليل الدلالي لمضمونها.

بيد أن عدد تلك الومضات ليس بالقليل، إذ يفوق الأربعين، حيث يورد أرسطو لفظ الفيثاغوريين Pythagoreans في **اثنين وأربعين موضعا**. ويذكر النعت «فيثاغوري Pythagorean» **ثلاث مرات**. كما استعمل لفظ الإيطاليين مقرونا بالفيثاغوريين[1]..

أما اسم فيثاغور Pythagoras فلم يرد سوى **مرتين اثنتين**:

واحدة في متن الخطابة، والثانية في متن الميتافيزيقا. **وفي الموضعين معا، لا نجد الذكر مقرونا بفكرة فلسفية**:

حيث كان وروده في متن الخطابة في سياق الإشارة إلى أن الشعوب والمدن تعظم حكماءها، فأورد أرسطو أمثلة، منها تعظيم الايطاليين للحكيم فيثاغور[2]. كما أن المورد الثاني جاء هو أيضًا

---

(١) قمت بهذا الإحصاء قياسًا على المؤلفات الكاملة لأرسطو بترجمتها الإنجليزية:
(Physics, Book I. 4. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye); (Aristotle. Physics, Book III. 4. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye), "(On the Heavens, Book II Translated by J. L. Stocks), (Metaphysics. Book XII. 2. Translated by W. D. Ross

(٢) Rhétorique, B, 23, 1398 b9.

بعيدًا عن السياق الفكري، حيث استحضر اسم فيثاغور في إطار توثيق السيرة، وذلك خلال حديث أرسطو عن ألكميون[1]. وبناء عليه يتبين أن أرسطو احترس من ذكر فيثاغور في المورد الفلسفي في تلك الومضات الأربعين المبثوثة في متونه.

فما دلالة هذا الاحتراس من ذكر فيثاغور في المتن الأرسطي؟

نظن أن أرسطو كان واعيا بإشكالية التاريخ الفيثاغوري، ومدركا لذلك الفاصل الزمني الذي يقع بين زمن أرخيتاس وفيلولاوس وبين زمن المؤسس. إذ هو نفسه الذي نجده عند حديثه عن ألكميون يشير إلى أنه كان حديث السن عندما شارف فيثاغور على الوفاة. كما نلحظ في كثير من نصوصه يتحدث عن الفيثاغورية لا ككتلة مذهبية منسجمة.

كما نعتقد أن ضمور الحضور الفلسفي لفيثاغور في المتن الأرسطي، أو لنقل بتعبير أدق «انتفاء الحضور»، دليل على أن أرسطو لم يتمكن من الوصول إلى كتابات فيثاغور. أو أن ما وصله منها هو ما أشرنا إليه من قبل، أي تلك المأثورات التي قلنا إن التحليل الدلالي لمنطوقاتها لا يتحصل منه أي محصول معرفي، بل كل ما تحتويه هو مواعظ أخلاقية. فلعل أرسطو أدرك هذا الضمور الفلسفي، **فحرص على عدم استعمال اسم فيثاغور في مورد**

---

(١) يقول أرسطو: «كان ألكيمون Alcméon في مرحلة الشباب في السنوات الأخيرة من حياة فيثاغور»

Metaphysique, A, V, 986 a 29.

الحديث عن الفِكَرِ الفيثاغورية.

ثم إن أرسطو - كما هو معلوم - شديد الحذر في استعمال الأسماء الفلسفية، حيث يحتاط لنفسه كثيرًا في نسب المقولات والأفكار للشخوص المتعينة؛ وآية ذلك أنه، فيما يخص الفلسفة الفيثاغورية، **أحال على أرخيتاس** أكثر من مرة - إلى درجة يصح معها القول بأن حديث أرسطو عن الفيثاغورية هو في العمق حديث عن أرخيتاس - بينما **لم يحل على فيلولاوس سوى مرة واحدة**، رغم قيمة هذا الأخير في التاريخ الفيثاغوري كما سنبين. ولا نجد من تفسير سوى أن أرسطو كان على اتصال بأرخيتاس، واطلاع على فكره أكثر من اطلاعه على فيلولاوس.

وعليه نستنتج أن لا مورد للباحث في فلسفة فيثاغور، سواء في ما تبقى من مأثوراته، أو في المتن الأفلاطوني والأرسطي، يمكن أن يقدم له معطيات معرفية توضح رؤيته الفلسفية.

كما أن النظر في المأثورات المتبقية في قصيدة «الأبيات الذهبية» يعمق الإشكال أكثر، ويدفع نحو المسائلة:

هل يجب حقا أن ننسب الفلسفة الفيثاغورية إلى فيثاغور؟!

أم يجب أن نشكك في ذلك، ونقول بجزم ويقين **إن فيثاغور لم يكن فيثاغوريا**. ومن ثم فإن ما يُقال عن الفيثاغورية ينبغي أن ينسب إلى ألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس ...؟!

إن دمار مدرسة كروطونا بفعل الممارسة السياسية للفيثاغورية،

وسيادة تقليد الصمت بين تلامذة المدرسة، واندثار التعاليم التي كانت تتداول في المدرسة زمن المؤسس ... - إن كل هذا وذاك - يمنعنا من الجزم بنفي أو إثبات أن يكون ما يتداول عن الفيثاغورية من محددات معرفية وكسومولوجية هي فقط من إنشاء جيل ألكميون وفيلولاوس ... ولم يكن لها وجود في تعاليم فيثاغور. ولذا فإننا إذا **علقنا الحكم** (سواء نفيا أو إثباتا)؛ فإن أحوط ما تستوجبه قواعد البحث وشروطه المنهجية هو أن نترك سؤال الهوية الفلسفية لفيثاغور معلقة أيضا، وننتقل منه إلى تلامذته.

- ٤ -

في شذرات الفيثاغوريين

إذا تجاوزنا فيثاغور إلى أتباعه، سنلقى الأمر محاطا أيضًا بعديد من المشكلات التي تستوجب التحليل، وبيان الموقف المنهجي منها قبل البناء عليها في تقديم وتفهيم الفلسفة الفيثاغورية. حيث لا ندري على وجه الدقة مقدار تبعية هؤلاء الأتباع، وهل كانوا بالفعل تابعين أم مجرد زاعمي الإتباع. بل حتى لو افترضنا وجود استمرارية للتعاليم الفلسفية لفيثاغور، التي قلنا إن جميع المصادر القديمة لا تبينها؛ فإنه أيضًا من المستبعد أن لا

يكون جيل الأتباع قد أضاف رؤى واجتهادات خاصة.

وقد انتهينا فيما سبق إلى أن ما تبقى من فيثاغور لا يجاوز في الحقيقة مأثورات أخلاقية، وأن البعد الفلسفي ينبغي أن يلتمس فيما تبقى من كتابات تلامذته.

فلنبدأ الآن في مقاربة النتاج المعرفي لهؤلاء المنتسبين إلى فيثاغور:

ما يلفت الانتباه في دراسة تاريخ الفيثاغورية، أن النصوص التاريخية تقدم لنا الفيثاغوريين بوصفهم مكثرين في الكتابة؛ لكن رغم ذلك لم تصلنا نصوصهم، إنما كل المتبقي شذرات متفرقة ومجتزأة، ينبغي أن نلتمسها مبثوثة في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية والسيرية القديمة:

ولنبدأ من حيث ينبغي البدء، أي الفيثاغورية الأصلية، أي من زمن فيثاغور، في القرن السادس قبل الميلاد، ؛ حيث نجد في ثنايا الكتابة التأريخية والفلسفية ذكرا لعديد من الأسماء، أهمها بيطرون وهيباس وألكميون وإيبيشارم وثيانو. كما يُنسب في بعض الكتب إلى هذا القرن أيضًا فيلولاوس وأرخيتاس، وهذا خطأ في التوقيت[1]، جعل البعض يتحدث عن هذين الفيلسوفين

---

(١) كثيرة هي الكتب التي تقع في هذا الخطأ فتقدم فيلولاوس وأرخيتاس المعاصرين لأفلاطون بوصفهما تلميذين مباشرين لفيثاغور. والذي يدقق منها قليلا، تجده يخص فيلولاس وحده دون أرخيتاس بهذه المعاصرة المزدوجة لأفلاطون وفيثاغور. وهو خطأ أيضا. وقد فكرت في دواعيه، فوجدت أنه ربما حصل التباس إسمي. بمعنى أن ثمة =

الفيثاغوريين، وكأنهما تلقيا التعليم عن فيثاغور مباشرة؛ بينما هما من المعاصرين لأفلاطون. ولذا سيلاحظ القارئ أنني استثنيتهما من الاندراج في هذا القرن التأسيسي الأول.

وعود إلى ما ذكرناه من أسماء الفيثاغوريين:

ماذا تبقى منها من الناحية المعرفية؟

قلنا إن من أوائل الأسماء الفيثاغورية، التي ينطقها التاريخ، اسم **بيطرون الهيميري** Pétron d'Himère، وكل ما تبقى عنه هو ما يرويه بلوتارك. ويستفاد من الرواية أن بيطرون هذا كان يقول بنظرية تعدد العوالم، التي يزعم أن عددها مئة وثلاثة وثمانون، منها ثلاثة عوالم رئيسة تشكل في تموضعها شكل الثالوث، وبقية العوالم، أي المائة والثمانين، تدور على جوانب المثلث[١]. لكن بلوتارك نفسه الذي يروي تلك الرواية يستدرك بالقول «في الحقيقة لم أقرأ كتابه (يقصد كتاب بيطرون)، كما لا أعلم هل لا زال محفوظا أم لا»[٢].. ومما يبدو من نص بلوتارك ذاته أن

= شخصًا اسمه فيلولاس من معاصري فيثاغور وتلامذته المباشرين. لكنه غير فيلولاس المعاصر لأفلاطون، الذي تبقت لنا بعض شذراته. ومما يعزز هذا الظن عندي أن بعض الكتابات الدوكسوغرافية القديمة تتحدث عن فيلولاس ناسبة إياه حينا إلى مدينة طارينط, وحينا آخر تنسبه الى مدينة كروطونيا. فلعل هذا الاختلال في النسبة ليس خطأ، بقدر ما هو آت من حديث عن شخصيتين اثنيتن لا عن شخص واحد، وإن لم تميز المتون الدوكسوغرافية بينهما.

(١) PLUT. De Defect. or. p. 422b

(٢) PLUT. De Defect. or. p. 422d

المعلومات التي يتحدث بها عن بيطرون مستمدة من هيبس الريجيومي Hippys de Rhégium، عن طريق فانياس الإيرسيني Phanias l'Erésien.

ومن ثم إذا جاز أخذ هذه الرواية فليس بين يدينا شيء آخر يمكن أن نوسع به النظرة إلى هذا الفيثاغوري القديم، غير القول بأن **ما ينسب إليه هو أقدم ما ينسب إلى الفيثاغوريين في شأن المسألة الكوسمولوجية**. ولابد من التنبيه هنا إلى أن **هذه النظرية نلقاها حاضرة في متن أفلاطون فيدون**[١]**، ثم في متنه «طيماوس»**[٢] **دون نسبها إلى بيطرون!**

ثم هناك اسم آخر يتردد في الكتابة الدوكسوغرافية، بل وفي الكتابات الفلسفية القديمة، بوصفه أحد اقرب التلامذة إلى فيثاغور، وأعني به هيباس الميطابونطي Hippase de Métapente[٣]، الذي اشرنا إليه من قبل في توصيفنا لمدرسة كروطونا، حيث قلنا أنه كان له مقام خاص، حيث كان يقوم بالتعليم الأولي للمنتسبين الجدد إلى المدرسة، بينما يقوم فيثاغور بتعليم الذين اجتازوا الاختبار والانتقاء وحصلوا المرحلة التعليمية الأولى مع هيباس. ومن ثم يجوز أن نزعم أن هيباس كان شخصية مهمة في المدرسة الفيثاغورية بعد المعلم الأكبر أي فيثاغور.

---

(١) Platon, Phédon 110b

(٢) Platon, Timée 55c

(٣) اختلف في تعيين موطنه ما بين ميطابونط وسيباريس.

لكن رغم هذا المقام ليس لدينا عنه ما يمكن أن نؤسس عليه صورة معرفية خاصة به، إذ كل ما نعلمه عنه هو ما أورده أرسطو من تقارب هيباس مع نظرية النار الهيراقلطية. وما ينسبه إليه جامبليك، نقلا عن سطوبي، أي أن العدد هو الأداة التي استعملها الله في «تنظيم العالم»[١]. كما نجد لدى أفلاطون في محاورة فيدون إشارة إلى هيباس بكونه صنع أدوات موسيقية أثبت من خلالها التفسير الرياضي للصوت.

أما من حيث السيرة فإن النصوص القديمة تشير إلى أن هيباس سيتم إعدامه غرقا. وقد اختلف في تعليل سبب الإعدام، وقد قيل بأن السبب هو أنه أفشى سر المدرسة خارجها، وكان السر هو اكتشاف المدرسة للعدد الأصم، الذي خلخل معقولية نظامها الرياضي في الصميم! وهو القيل الذي نأخذه بمدلوله الرمزي، بناء على تأويل من أوقليد، سنورده في مبحث الرياضيات.

وعود إلى تقريب أرسطو لهيباس من نظرية هيراقليط، يمكن القول «إن اختياره للنار كمبدأ للكل يحتمل أن يكون الممهد للأطروحة المركزية لنظرية فيلولاوس»[٢].

أما ألكميون الكروطوني Alcméon de Crotone (٦/ ٥

(١) Jean-Francois Mattéi, Pythagore et les pythagoriciens, , éd3 Que sais je , PUF. Paris 1983 , p33

(٢) Jean-Francois Mattéi, Pythagore et les pythagoriciens, , éd3 Que sais je , PUF. Paris 1983 , p35.

قبل الميلاد) فلم يتبق منه سوى خمس شذرات. وقد بسطنا القول في سيرته في فقرة الهوامش.

وبالنسبة لإيبيشارم الكوسي Epicharme de Cos، فهو من بين الكتاب الفيثاغوريين المكثرين في الكتابة، كما يبدو أن اهتماماته الفكرية كانت متنوعة، حيث شملت الفيزياء والطب والأخلاق. وبحسب رواية جامبليك بلغ أبولودور بتعداد كتاباته إلى عشرة. ويذكر ديوجين اللايرسي - ناقلا عن المؤرخ الصقلي ألكيموس Alkimos - أن «أفلاطون استغل كثيرًا كتابات إيبيشارم، ونقل أفكاره إلى مؤلفاته»[١].. وفي موسوعة ديلز جرد لمائة وثمانية عشر شذرة له.

أما ثيانو Théano زوجة فيثاغور[٢]، التي هي أول امرأة فيلسوفة حفظ لنا التاريخ اسمها، فلا نعلم عن فكرها شيئا موثوقا. وما ينسب لها في الدوكسوغرافيا هو فقط تسع شذرات، «خمس منها واردة عند سطوبي»[٣]. وأهمها تلك الشذرة التي تفسر لنا مبدأ العدد على نحو مخالف لما سيفسره أرسطو. وهي الشذرة التي سنورد نصها في مبحث الكوسمولوجيا في سياق إبراز اختلاف

---

(١) Diogène , Vies, III, 9

(٢) ثمة اختلاف بين كتاب السير في هوية ثيانو، فعند جامبليك ترد بوصفها زوجة برونتان Brontin، بينما ترد عند ديوجين اللايرسي بوصفها ابنة برونتان وزوجة فيثاغور.
Diogène , Vies, VIII, 42.

(٣) Ivan, ibid, p67

تأويل المبدأ الأصل في الفلسفة الفيثاغورية.

وثمة اختلاف بين الباحثين في شأن صدقية عزو تلك الشذرات التسع إلى ثيانو، بين قلة تقول بأصالتها، وكثرة تنفيها.

وخلاصة القول: هذا هو محصول القرن السادس (ق م)، الذي هو لحظة التأسيس الأولى. ونرى أن استمداد هذا المحصول والبناء عليه أمر ينبغي أن يكون مرافقا بكثير من الاحتراس، بسبب أن الوارد منه لا يحضر إلا في النصوص الدوكسوغرافية الثواني، التي قلنا عنها في كتابنا «الفلسفة الملطية» أنها تفتقر إلى السند الواصل. وعليه سيكون معتمدنا في بناء صورة الفلسفة الفيثاغورية من هذا القرن هو ألكميون. حيث سنعتمد على الشذرات، التي قال هرمان ديلز بموثوقيتها. أما سوى ذلك، فلن يرد إلا على سبيل الاستئناس لا على سبيل التأسيس.

وبالانتقال من القرن السادس إلى الذي يليه، أي القرن الخامس قبل الميلاد؛ فإن الأسماء التي يجب أن نتتبع ورودها في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية هي:

أريسطي الكروطوني، وفيلولاوس وأرخيتاس، وزالكوس، وكيبيس وسيمياس. ونزعم أن هذا القرن هو أهم لحظات تأسيس الفلسفة الفيثاغورية، وذلك لورود اسمين مهمين فيه، أعني فيلولاوس وأرخيتاس، واندثار تعاليم المعلم، على نحو ما أوضحناه في الصفحات السابقة.

أما أريسطي الكروطوني Aristée de Crotone، الذي

قيل بأنه صار «خليفة فيثاغور على رأس المدرسة»، فلم يتبق من مكتوباته سوى شذرة واحدة، ورادة عند سطوبي.

لكن فيما يخص فيلولاوس فقد حفظ لنا التاريخ شذرات قليلة، هي بالعد «٢٦ شذرة، حسب بوك Boeckh و٢٣ حسب ديلز»[١]، وهي شذرات ذات قيمة للبحث الفلسفي في فيثاغورية القرن الخامس قبل الميلاد. وأهمية فيلولاوس تزداد بروزا بالنظر إلى حصيلة التاريخ الفيثاغوري السابق. حيث إذا كان فيثاغور مخفيا عنا بفعل ضياع تعليمه، بسبب إحراق وتشريد المدرسة . . . فإن الإسهام الفلسفي لفيلولاوس يبدو لنا محوريا في تشكيل الفلسفة الفيثاغورية خلال القرنين الخامس والرابع (ق م).

وإذا صح ما يقال عن أن فيلولاوس أول فيثاغوري «نشر كتابا»، فإنه يجوز لنا أن نقول تبعا لذلك إنه أول من نقل الفلسفة الفيثاغورية من المستوى المحاط بسياج الكتمان إلى الكتابة المتداولة خارج نطاق منتسبي المدرسة.

ومما يؤكد أيضًا قيمته أن الدوكسوغرافيا القديمة تتحدث عن جمع من الفيثاغوريين الذين تتلمذوا عليه، يمكن أن نعد منهم أوريطوس الطارينطي Eurytos وكزينوفيل Xénophile وفانطون Phanton وإيشيكراط Echécrate وديوكليس Diocles . . .

وإذا أضفنا إلى هذا ما يقوله شيشرون من أن فيلولاوس كان

---

(١) Ivan, ibid, p71

أستاذا لأرخيتاس؛ فإن الاستنتاج اللازم عن ذلك هو أن المدرسة الفيثاغورية التي تداول فكرها في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد مرجعها الأول هو فيلولاوس وليس أرخيتاس.

بل إن ديوجين يذهب إلى حد القول بأن أفلاطون تلقى التعليم الفيثاغوري عن فيلولاوس وأوريطوس خلال زيارته لإيطاليا[١].

- أما أوريطوس الطارينطي Eurytos[٢]، الذي يقول عنه جامبليك بأنه كان تلميذا لفيلولاوس، فلا نعلم الشيء الكثير، ولا يمكن أن نأخذ ما قيل عنه في كثير من النصوص الدوكسوغرافية والسيرية. لذا نكتفي بالأخذ عن أرسطو وثيوفراسطوس. والمعلومات الواردة عندهما تفيد بأنه كان ذا اهتمام رياضي. وأنه كان يقارب الكائنات الحيوانية وكذا الإنسان من خلال مقولات عددية. وعند ثيوفراسطوس نجد وصفا لمقاربة طريقة منسوبة لأوريطوس، وهي ترسيم الإنسان بمئتين وخمسين حجرا[٣].

- وبالنسبة لأرخيتاس الطارينطي Archytas de Tarente (٤٤٠-٣٥٠) (القرنان الرابع/الثالث ق م)؛ فتنسب له الدوكسوغرافيا

---

(١) Diogene, VIES III, 6

(٢) اختلف في تعيين مسقط رأسه, وحتى جامبليك ينسبه حينًا إلى طارينط وحينًا آخر إلى ميطابونط.

(٣) Théophraste , Métaphysique , III, 20

كتابات كثيرة منها: كتاب «بحث المبادئ»؛ وهو نفس الكتاب الذي يورده سطوبي أيضًا بتغيير في العنوان من الجمع إلى الإفراد، أي «بحث المبدأ». و«بحث الكل»، «ذكره سمبليقيوس. وهو ذات الكتاب الذي يسمى في مصادر أخرى بـ «بحث المقولات». وكتاب «بحث الهارمونيا»، حسب تسمية نيكوماخ، أو «بحث الموسيقى» حسب تسمية فورفوريوس. و«بحث التناقضات» المذكور عند سمبليقيوس. ولم تتبق من هذه الكتب سوى شذرات سنستحضرها خلال المباحث التي سنخصصها للفلسفة الفيثاغورية.

وإضافة إلى هذين الاسمين البارزين (أي فيلولاوس وأرخيتاس)، وأوريطوس، يذكر لنا التاريخ اسم:

- زالوكوس Zaleucos اللوكريسي، الذي تنسب له عن طريق سطوبي ثلاثة عشر شذرة. لكنها مشكوك في نسبتها إليه. بيد أن أرموند دولاط قال بأنها «لاشك في انتمائها إلى القرن الخامس»[١]؛ ومن ثم فإيرادها ذو فائدة للدلالة على معالم فيثاغورية ذاك الزمن تحديدا، وليس للدلالة على فلسفة زالوكوس.

ومن بين الأسماء الفيثاغورية، التي ذكرها أفلاطون كيبيس الطيبي Cébès de Thèbes، الذي تتلمذ على فيلولاوس وكذا على سقراط. وقد ورد ذكره في محاورة «فيدون».

ولابد من أن نشير هنا إلى أن أفلاطون لم ينعته بالتسمية

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid , p74.

الفيثاغورية عند إيراده. كما أن ثمة مشكلة كبيرة في توثيق فلسفته، **ونزعم أن أفضل موقف منهجي هو الاحتياط من إيراد المنسوب إليه، كمنطوق فيثاغوري، حيث نرى ذلك المنطوق دالا على الفلسفة الكلبية Cynicism أكثر من دلالته على الفلسفة الفيثاغورية.**

ورغم أن كيبيس تنسب إليه ثلاثة كتب، فلم يتبق منها سوى كتاب «السبورة». وقد انتقد العديد من الباحثين المتخصصين في المتن الفيثاغوري أصالة هذا المتن. وغالب الظن أن ثمة التباسا اسميا في نسبه، حيث إن الاحتمال الراجح هو أن الكتاب لكيبيس السيزيكي الفيلسوف الكلبي، وليس كيبيس الطيبي.

وكتاب السبورة يتحدث عن سبورة كانت في معبد كرونوس، تحتوي مجموعة من القواعد المحددة للحياة. وقد اختلف الباحثون المتخصصون في الفلسفة الفيثاغورية، في تحديد هوية «السبورة»، وانقسموا بين اتجاه ر. جولي R. Joly القائل بوجود دلالات فيثاغورية في الكتاب، وبين اتجاه د. بيس D. Pesce القائل بأنه حصيلة الفلسفة الكلبية.

ونحن نميل نحو هذا الطرح الأخير. حيث لا نرى من الاعتباط أن يكون متن «السبورة» في تاريخ تداوله القديم مضموما إلى «كُتَيِّب Manuel» أبيكتيت Epictète الفيلسوف الرواقي.

أما سيمياس الطيبي Simmias de Thèbes، فهو أيضًا مثل مواطنه كيبيس، يذكر بوصفه تلميذا لفيلولاوس وسقراط،

ونجده مذكورا عند أفلاطون، في متن «فيدون» دون نعته بالفيثاغوري! وينسب له ديوجين اللايرسي ثلاثة وعشرين محاورة صغيرة، مضمومة في كتاب واحد.

وخلاصة القول، فيما يخص القرن الخامس قبل الميلاد، هو أنه يجب على الباحث في الفلسفة الفيثاغورية أن يتوقف بتأن عند فيلولاوس وأرخيتاس، أما غيرهما، مثل زالوكوس وكيبيس ... فالمنسوب إليهم محوط بكثير من الشك.

وبالانتقال من القرن الخامس إلى فيثاغوريي القرن الرابع قبل الميلاد، ندلف إلى ثاني أكبر لحظة إشكالية في تاريخ الفلسفة الفيثاغورية، وأعني بها لحظة الصياغة الأفلاطونية للفكر الفيثاغوري، بعد إشكالية لحظة المؤسس (فيثاغور). **حيث إذا كان المشاؤون قد حاولوا تقريب أفلاطون إلى فيثاغور، لنزع قيمة الأول، واستنزالها بدعوى أنه نحل أفكار معلم كروطونا، فإن الغريب في الأمر هو أن أتباع أفلاطون أنفسهم، لم ينفوا التهمة إنما قاموا من حيث يدرون أو لا يدرون بتوكيدها**، إذ أن النظر في إنتاجهم الفكري يؤكد أنهم مزجوا بين الفلسفتين الفيثاغورية والأفلاطونية. وهذا ما يبدو واضحا عند مختلف فيثاغوريي أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، الذين كانوا في أغلبيتهم قد تلقوا التعليم الأفلاطوني، فبدأ معهم ذاك الخلط بين الفيثاغورية والأفلاطونية؛ ومن ثم فإن الاستمداد منهم ينبغي أن يكون مصحوبا بوعي نقدي، يدرك حدوث عملية مزج بين الفيثاغورية والأفلاطونية.

وعلى هامش ذكر فيثاغوريي القرن الرابع قبل الميلاد، لابد من أن نشير إلى أن من بين الأسماء الفيثاغورية، التي يدرجها بعض المؤرخين خطأً في القرن السادس قبل الميلاد بروتينوس السيزيكي Brotinos (ou Brontinos) de Cyzique. بيد أن ثمة دراسات نقدية حققت زمن بروتينوس، وانتهت إلى نقد الفكرة الشائعة القائلة بأنه من القرن السادس قبل الميلاد، حيث وقتت حياته في القرن الرابع قبل الميلاد. ويُنسب إلى بروتينوس كتاب «بحث في العقل والرأي». وقد نقل «جامبليك وألكسندر الأفروديسي، وسطوبي وسيرانوس بعض شذراته، كما تنسب إليه بعض القصائد الأورفية»[١]..

لذا ينبغي إدراجه هنا مع فلاسفة القرن الرابع قبل الميلاد، لا في القرن السادس. كما نضيف طيمي الطرومينيوني Timée de Tauromeniun، الذي كان كتابه عن «التواريخ» من أهم المصادر التي اعتمدها فورفوريوس وجامبليك.

وهذا المزج الذي حدث بدءا من القرن الرابع قبل الميلاد بين الأفلاطونية والفيثاغورية، هو الذي سيستمر في القرون اللاحقة، ليكون مآله عند غالبية الفيثاغوريين، هو إنتاج «فيثاغورية جديدة»، قوامها الخلط بين الفكرين الأفلاطوني والفيثاغوري.

وعليه نستنتج مما سبق، أن شذرات الفلسفة الفيثاغورية لم

---

(١) Ivan, ibid, pp65-66.

يطلها فقط الحذف والتجزيء والضياع، بل طالها أيضًا تحويل معرفي جوهري، يمس هويتها الفكرية مسا عميقا. وهذا الوضع الإشكالي يقتضي أن نعي خيوط بنائه من جهة، والشروط المنهجية للاحتراس من الوقوع فيه من جهة ثانية.

ومن أهم هذه الشروط، استقصاء مصادر البحث في الفلسفة الفيثاغورية، قبل الانتقال إلى بحث ملامح تلك الفلسفة والإيغال في مدارسة دلالاتها.

- ٥ -

مصادر البحث في الفلسفة الفيثاغورية

بالإضافة إلى الموارد السابقة، أي المورد الأفلاطوني والأرسطي المتحدث عن الفلسفة الفيثاغورية، وبالإضافة إلى ما تبقى من شذرات الفيثاغوريين القدماء، التي أشرنا إليها وإلى الإشكالات التي تحيط بها، ثمة مصادر أخرى لاحقة تشكلت خلال التاريخ على نحو مبني على ذلك الاختراق الذي أشرنا إليه في ختام فقرتنا الماضية، أي اختراق الأفلاطونية للفكر الفيثاغوري، وامتزاجها به على نحو خلخل هويته الفلسفية.

فلننظر إذن في تلك المصادر[١]، ولنحدد بالضبط ما هي الحصيلة التي تمنحها إيانا لتأسيس بحثنا في الفلسفة الفيثاغورية.

لاشك أن أقدم وأهم مرجع جامع للشذرات ما قبل السقراطية، هو ما كتبه دوكسوغرافي **القرن الرابع قبل الميلاد، ثيوفراسطوس**، أي متنه «الآراء الطبيعية»، بيد أنه فيما يخص الفلسفة الفيثاغورية لا نجد فيه شيئا كثيرا. حيث **لم تتبق سوى شذرتين اثنتين، واحدة عن فيثاغور، مروية عند ديوجين اللايرسي، والثانية عن هيباس مروية عند سمبليقيوس**. كما نجد بعض المعطيات والمعلومات عن أسماء فيثاغورية كألكميون وأوريطوس.

ومن بين المصادر التي يرد فيها ذكر فيثاغور في هذا القرن، ما يُنسب إلى هيراقليد البونطي، الذي كان مكثرا من الكتابة، حيث

---

(١) في إحصاء مصادر البحث في الفلسفة الفيثاغورية، اعتمدنا على إيفان جوبري:

Ivan Gobry, Pythagore, éd Seghers, Paris 1973

لكننا اختلفنا معه في بعض الترتيب التاريخي الذي وضعه لكرونولوجيا المصادر، حيث وضعنا ساطيروس أسبق من هيبوبوط، على عكس الترتيب الذي وضعه إيفان. كما صححنا بعض المعطيات الواردة في سرده، كتعداده لكتب سوتيون الإسكندري، وكذا نسبه موسوعة «المكتبة» إلى أبولودور بينما هي منحولة إليه، وليس له.

كما اعتمدنا على دراسة لوك بريسون

Luc Brisson, Platon, Pythagore et les pythagoriciens, in Eikasia, Revista de Filosofia, 10, Extraordinario, 1, 2007

فضلا عن الموارد التي أحالت عليها موسوعة الشذرات ما قبل السقراطية لجون بول دومون.

Jean - Paul Dumont, Les écoles présocratiques, ibid.

عَدَّ «له ديوجين اللايرسي ١٣ كتابا في الأخلاق، و١٣ كتابا في الفيزياء، و١٦ كتابا في التاريخ الأدبي»[١]. وقد كان هيراقليد من تلامذة أفلاطون وسبوسيب. كما تتلمذ على الفيثاغوريين. ويذكر له كتاب «الفيثاغوريون واكتشافاتهم». لكن لم يتبق منه سوى «ست شذرات، مروية عن طريق شيشرون، وكليمون، وديوجين اللايرسي، وفورفوريوس، وليدوس، وسويداس»[٢]. **وقد أدرجنا هيراقليد البونطي ضمن المصادر، رغم أننا وجدنا بعض المؤرخين يدرجونه ضمن الفيثاغوريين. لأننا نرى أننا إذا أردنا أن نسميه مذهبيا فالأولى نسبه إلى الأفلاطونية لا إلى الفيثاغورية**. إذ من المعلوم أنه خلف أستاذه أفلاطون مؤقتا على رأس الأكاديمية، خلال سفر هذا الأخير إلى صقلية. كما ينبغي أن نشير أيضًا إلى أنه تأثر بزميليه سوبوسيب Speusippe وأرسطو، فابتعد قليلا عن بعض الثوابت المعرفية للأفلاطونية، لكنه لم يصر بسبب ذلك فيثاغوريا.

ولهذا وذاك نرى أن **إدراجه ضمن الفيثاغوريين ليس دقيقا**. وإذا صح هذا الإدراج - وهو في نظرنا لا يصح - **لكان أولى أن يدرج سبوسيب ضمن الفيثاغوريين، إذ هو الذي ألف كتاب «الأعداد الفيثاغورية»، الذي نراه أقدم من كتابات نومينوس وأميليوس في بلورة مزج تلفيقي صريح بين الأفلاطونية والرؤى**

(١) Ivan, ibid, p98.

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p98

الفيثاغورية، إلى درجة استبدال المثل بالأعداد.

- وفي الزمن ذاته اهتم **أريستوكسين الطارينطي** بالفلسفة الفيثاغورية، فخصها بمجموعة من الكتب، زاوجت بين الاهتمام بالسيرة والاهتمام بالفكر، حيث كتب «حيوات فيثاغور وأرخيتاس وكزينوفيل» Les vies de Pythagore, d'Archytas et Xénophile، وكتاب «أقوال الفيثاغوريين» Les Sentences des Pythgoriciens. ولم يتبق من كتابات أريستوكسين سوى «أربع وعشرين شذرة»[١]، نقلتها لنا متون دوكسوغرافية لاحقة، أعني متون أولو- جيل Gelle-Aulu، وفورفوريوس، وديوجين اللايرسي، وجامبليك، وسطوبي.

وخلال القرن الرابع (ق م) أيضًا كتب تلميذ أرسطو، **ديسيارك الميسيني** كتابه «حياة فيثاغور»؛ لكن لم يبق منه سوى «أربع شذرات»[٢].

ومن نافل القول الإشارة إلى أن هذين المصدرين - حتى لو بقيا كاملين - لا يمكن أن يساعدانا في معالجة المشكل التأويلي، الذي أشرنا إليه من قبل، الناتج عن تقريب الفلسفة الأفلاطونية من الفيثاغورية، الذي **بدأ** في هذا القرن، ثم **تطور** لاحقا إلى **خلط تلفيقي** بين ذينك النسقين الفلسفيين. إذ من المعلوم أن ديسيارك وكذا أريستوكسين كانا قاعدة انطلاق هذا التقريب.

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p96

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p97

أما كُتاب مصادر القرن الثالث قبل الميلاد فهم:

- **هيرونيم الرودسي** Hiéronyme de Rhodes صاحب متن «مذكرات تاريخية» الذي أورده أثيني Athénée. «وقد أخذ منه ديوجين اللايرسي مقطعا عن حياة فيثاغور»[١].

- **وإيراتوسطين** Eratosthène (٢٧٥-١٩٤) الذي برز بتجربة قياس محيط الأرض، وكان، بالإضافة إلى إسهاماته في علم الجغرافيا، ذا عطاء معرفي متميز في علم التاريخ، حيث كتب متنا عن كرونولوجيا تاريخ الإغريق، بدءا من حرب طرواده، ومن هذا المتن بقيت شذرة واحدة عن «الفيثاغورية نقلها ديوجين اللايرسي من طريق فافورينوس»[٢].

- هيرميب السميرني Hermippe de Smyrne، الذي استفاد من مكتبة الإسكندرية، فألف متنا عن سير الشخصيات التاريخية البارزة، مقسما إياه إلى أقسام، بحسب تخصصاتهم (رجال قانون، حكماء، مربون). ولم تتبق من كتاباته سوى شذرات ومقاطع مروية عند ديوجين اللايرسي، وبلوتارك، وفلافيوس جوزيف. أما في ما يخص موضوعنا، أي فيثاغور، فلم يتبق منه سوى ثمان شذرات.

- **نيانثيس السيزيكي** Néanthe de Cyzique تلميذ

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p98

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p98

المؤرخ فيليسيوس Philiséus كتب «حياة الرجال العظماء»، كما له كتاب «حول الفيثاغوريين»، «لم يتبق لنا منه سوى أربع شذرات مروية عند كليمون الإسكندري، وفورفوريوس، وجامبليك، وثيودوري. وهو أيضًا استعمل أريستوكسين وديسيارك»[1] كمستند مرجعي له.

- كما كتب في القرن ذاته **ساطيروس** Satyros «حيوات الرجال العظماء» وهو «الكتاب الذي لخصه هيراقليد اللامبوسي وبقيت منه «شذرات نشرها ط. مولر»[2]..

ومحصول هذا القرن (أي القرن الثالث قبل الميلاد)، فيما يخص مصدرية الفلسفة **الفيثاغورية ليس بالحجم ولا بالنوعية التي يمكن أن يسد الثغرات المعرفية الكثيرة** التي تبقت من قبل.

وعندما ننتقل إلى **القرن الثاني (ق م)** نصل إلى لحظة تشكل الموسوعات الدوكسوغرافية، التي ينبغي أن نلتمس فيها حضور الفيثاغورية. وأهم ما ينبغي ذكره من كتاب هذا القرن:

- **هيبوبوط** Hippobotus الذي خط كتابا عن المدارس أو المذاهب الفلسفية، يستحضره كثيرًا ديوجين اللايرسي، كما يرد ذكره عند كليمون، وفورفوريوس، وجامبليك، وكذا في موسوعة سويداس.

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p99

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p100

- **سوتيون الإسكندري** Sotion: (القرن الثاني قبل الميلاد) الذي خطَّ ثلاثة وعشرين[١] كتابا في تاريخ تعاقب المدارس الفلسفية، خصص الجزء التاسع منه لفيثاغور. ومتن سوتيون، مهم من لحاظ البحث عن صيرورة تطور الفكر الفلسفي وتشكلاته المذهبية، بيد أنه ضاع للأسف، ولم يتبق منه سوى ما استحضره هيراقليد اللامبوسي Heraclide lembos.

- **هيراقليد اللامبوسي** Héraclide Lembos (القرن الثاني قبل الميلاد) كاتب «تعاقب الفلاسفة، كرر فيه كتاب سوتيون وساطيروس»، و«يعد مصدرا من مصادر ديوجين اللايرسي وأثيني»[٢]..

- **أبولودور الأثيني** Apollodore d'Athènes تلميذ أرسطرخس الساموطراسي Aristarque de Samothrace[٣]، خط كتابا في «التاريخ» يبدأ من حرب طرواده، حتى عام ١٤٤ (ق م). كما تنسب له موسوعة «المكتبة» التي قيل بأنها تحتوي على «أربع وعشرين كتابا، لم يتبق منها سوى أربعة كتب»[٤].. ويعد متنه

---

(١) عند إيفان جوبري ثلاثة عشر كتابا.

Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p100

والصواب ثلاثة وعشرون لا ثلاثة عشر فقط. وظني أن خطأ جوبري مجرد خطأ مطبعي.

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p100

(٣) لا ينبغي الخلط بين أرسطرخس الساموطراسي عالم اللغة، وأرسطرخس الساموسي الفلكي.

=

(٤) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p100.

أبولودور من المصادر المرجعية التي اعتمدها شيشرون واللايرسي وفوتيوس . . .

ونذكر من القرن الأول قبل الميلاد المؤرخ الروماني **لوسيوس كورنيليوس ألكسندر** Lucius Cornelius Alexander Polyhistor، الملقب بـ «البوليستور» أي العَلاَّمة، «له كتابان مهمان عن الفيثاغوريين هما : كتاب «تعاقب الفلاسفة»، لم تتبق منه سوى شذرتان، شذرة طويلة رواها ديوجين اللايرسي، وشذرة أخرى رواها شالسيديوس Chalciduis في شرحه على طيماوس. وكتاب «بحث في الرموز الفيثاغورية، لم يتبق منه سوى شذرة واحدة مروية عن كليمون الإسكندري»[1].

وللتنويه فإن شذرات كتابات ألكسندر التاريخية جمعها ونشرها الفيلولوجي الألماني فيليكس جاكوبي Felix Jacoby.

وستكون شذرة الإسكندر التي رواها اللايرسي معتمدنا في توصيف خريطة الكوسموس الفيثاغورية. هذا مع أننا نحترس من التباس كبير وارد فيها فيما يخص تموضع الأرض في البنية الكوسمولوجية.

= ينسب إيفان جوبري الموسوعة المكتبية الى أبولودور (انظر ص١٠١)، شأنه في ذلك شأن العديد من الكتاب. بيد أن الصواب هو ما أثبته التحقيق النقدي في أن هذه المكتبة منحولة إلى أبولودور وليست له. والدليل الواضح على ذلك هو ورود اسم كاستور Castor المعاصر لشيشرون. ومعلوم أن شيشرون من القرن الأول قبل الميلاد. ومن ثم لا يصح نسب متن «المكتبة» إلى أبولودور، الذي هو من القرن الثاني (ق م).

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p101

- الفيلسوف الأبيقوري **فيلوديم** Philodème de Gadara (القرن ١ ق م) له كتاب «الخطابة» Rhétorique أورد فيه شذرة حول وفاة فيثاغور، وكان مرجعه فيها هو أريستوكسين.

- **شيشرون (١٠٦- ٤٣)** أورد بعض المعطيات السيرية لفيثاغور في كتبه: «في الطبيعية»، «في فن التنبؤ»، » في «رسائل إلى أتيكوس» Atticus . Lettres، و «الجمهورية»...

- المهندس الروماني **فيتروف** Vitruve (٨٨ق م-٢٦ م) في كتابه «الهندسة» De Architectura، حيث يورد «شهادته عن العلم الفيثاغوري، وخاصة عن أرخيتاس»[١] سترابون Strabon (٦٣ ق م - ٢٠ م) في كتابه الضخم عن «الجغرافيا»، حيث يورد معطيات عن سيرة فيثاغور، مثل خلافه مع بوليكرات، بسبب استبداده، وذلك في الكتاب الرابع عشر. كما يورد معلومات عن إيراتوسطين وإسهامه في ترسيم خريطة الأرض، ومعطيات عن أرخيتاس وأودوكس...

أما في **القرن الأول الميلادي** فالسمت الغالب على المصادر هو المزج بين المؤثرات الدينية الشرقية والفيثاغورية. ومن بين أوائل المقاربات التي اتجهت في هذا المنحى مقاربة الفيثاغوري الجديد:

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p102

- **أبولونيوس الطياني** Apollonius de Tyane (القرن ١ م) الذي كتب «حياة فيثاغور».

- كما كتب في القرن ذاته **موديراتوس** Modératus de Gades «دراسات فيثاغورية» «في أحد عشر كتابا. وقد ذكره سطوبي، وبلوتارك، وسمبليقيوس، واستعمله فورفوريوس»[١] .. ومما يلحظ عليه أنه **لم يكن دقيقا في إيراد الفكرة الفيثاغورية**، كما أن ورود فيلولاوس وأرخيتاس في متنه لا يعني في الحقيقة أن المصدر موثوق، بل ثمة انتحالات كثيرة تلصق بفيلولاوس وأرخيتاس في متن موديراتوس. ومن ثم وجب الحذر في الأخذ عنه.

- **نيكوماخ الجرشي** Nicomaque de Gérasa[٢] «يفيدنا بمعطيات جد ثمينة عن الفيثاغورية والفيثاغورية الجديدة،»[٣] «له كتاب مقدمة إلى الحساب، حيث نجد بعض السطور عن حياة فيثاغور، وبعض شذرات فيلولاوس وأرخيتاس. وقد استعمل من قبل فورفوريوس»[٤] .. وكتاب «أبحاث لاهوتية حول الأرقام» «حيث يوجد أوسع عرض للحساب الفيثاغوري»، نجد منه شذرة مهمة عن فوتيوس»[٥] .. **ومن الملحوظ فيما تبقى من نيكوماخ**

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p103

(٢) نسبة إلى جرش، منطقة تقع الآن بدولة الأردن.

(٣) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p102

(٤) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p103

(٥) Ivan Gobry, Pythagore, ibidem

الجرشي أن قراءته للأرقام مثقلة بالدلالات الفيثاغورية، والمعاني اللاهوتية، على نحو خلط فيه الأفلاطونية بالفيثاغورية، وزاد عليهما من عنده، نزوعه نحو سحر الرياضيات.

- **أييتيوس** Aétius **(القرن الثاني الميلادي)** له كتاب عن مقتطفات آراء المذاهب الفلسفية اشتهر باسم «البلاسيطا» حفظ منه العديد من الشذرات، وخاصة في «المنحول الى بلوتارك وسطوبي»[١]. ومعلوم أن كتاب «البلاسيطا»، نقلت بعض فصوله الى اللغة العربية من قِبَلِ قسطا بن لوقا، منسوبة خطأ الى بلوتارك!

- **كليمون الإسكندري** Clément d'Alexandrie (القرن الثاني الميلادي) حفظ عديدا من الشذرات في متنيه «كتاب الدعوة» Protreptique ou Exhortation، وكتاب «الزرابي» Stromates Tapisseries.

- **ثيون السميرني** Théon de Smyrne (القرن الثاني الميلادي) كاتب «متخصص في العلوم، له كتاب «في الرياضيات»، عرض فيه «المذاهب الرياضية والفلكية لفيثاغور وهيباس وأرخيتاس وأريستوكسين»[٢].

ومما يلحظ على ما تبقى من كتاباته أنه كان شديد الاهتمام

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p104

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p104

بقراءة أفلاطون من مدخل رياضي. كما مزج بين الرياضيات والموسيقى[(١)].

- الفيلسوف الشكاك **فافوران الأرليسي** Favorinus d'Arles (القرن الثاني الميلادي) صديق بلوتارك، ضاعت كتاباته، بيد أننا نجد شذرات واردة عند تلميذه أولو - جيل، وكذا عند ديوجين اللايرسي، وسطوبي، وفي موسوعة سويداس.

- **سكستوس أمبريقوس** Sextus Empiricus (١٤٠-٢١٠) الشكاك اليوناني الشهير، الذي كان فيلسوفا ذا نزعة حسية، وكان في كل كتابه ذا نزعة نقدية جريئة. نجد ضمن مكتوباته معلومات قيمة عن الفلسفات ما قبل السقراطية ومن ضمنها فلسفة فيثاغور. ففي متنه «ضد العلماء»، نلقى «معلومات مهمة عن نظرية النفس عند أرخيتاس»[(٢)].

- **الإسكندر الأفروديسي** Alexandre d Aphrodise (القرن الثاني الميلادي)، مؤسس المدرسة المشائية في الإسكندرية، والشارح الشهير للمتن الأرسطي، الذي نلقى، خلال شروحاته معلومات مهمة عن الفلسفة الفيثاغورية.

---

(١) انظر كتابه «عرض للمعارف الرياضية التي ينبغي استعمالها لقراءة أفلاطون»
THÉON DE SMYRNE, EXPOSITION DES CONNAISSANCES MATH?MATIQUES UTILES POUR LA LECTURE DE PLATON, trad J. Dupuis, Hachette, Paris 1892

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p105

- ديوجين اللايرسي Diogène Laërce (القرن الثالث الميلادي) له كتاب ضخم خصصه لحيوات ومذاهب وأقوال الفلاسفة، في عشرة أجزاء، خصص الثامن لفيثاغور وتلامذته، و«يحتوي خمسين فقرة عن فيثاغور ... وبعض الفقرات عن إبيشارم، وأرخيتاس، وألكميون، وهيباس، وفيلولاوس وأودوكس». والمراجع التي يحيل عليها في موسوعته هذه ذات أهمية، إذ أن المراجع التي استفاد منها في كتابته عن الفيثاغورية يذكر «سبعة وعشرين. وقد حفظ لنا من الضياع صفحات كاملة من أريستوكسين وألكسندر العلامة»[١].. لكن للأسف لم يكن ديوجين اللايرسي كاتبا دقيقا في إيراد الفكرة والواقعة السيرية، لذا وجب الحذر خلال الاستمداد منه.

- وفي هذا القرن أيضًا (أي الثالث الميلادي) خصص هيبوليت Hippolyte في بداية كتابه «نقض كل الهرطقات» Réfutation de toutes les hérésies «عدة صفحات عن فيثاغور»[٢].

- كما نلقى عند فورفوريوس Porphyre de Tyr (٢٣٣-٣٠٣) في كتابه «حياة فيثاغور» - الذي كان جزءا من مشروع ضخم عن تاريخ الفلسفة - معلومات كثيرة وسردا مسهبا. والمصادر «الأساسية التي اعتمد عليها فورفوريوس هي أريستوكسين، وديسيارك وطيمي، ونيكوماخ،

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p107.

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibidem.

وأنطونيوس ديوجين، وأبولونيوس الطياني وموديراتوس»[١].

- كما نجد عند **جامبليك** Jamblique de Chalcis (٢٥٠-٣٠٠) أيضًا كتابا في سيرة فيثاغور. وهو «عمل بلا أي قيمة تاريخية ... حيث جعل من طاليس أستاذا لفيثاغور .. وقبل دون نقد الأعاجيب .. ولكن ما دام هذا الكتاب قد وصلنا كاملا فإننا نجد فيه مقاطع طويلة لمؤرخين قدماء، وخاصة أبولونيوس وأريستوكسين ونيكوماخ»[٢]. وقد تحدثنا عنه في فقرة الهوامش.

- **بويس** Boèce (٤٧٥- ٥٢٤) «نقل لنا عديدا من شذرات الفيثاغوريين الجدد»[٣] وكذا من القدماء وخاصة عن أرخيتاس.

- **جون سطوبي** من أهم دوكسوغرافيي **القرن السادس الميلادي**، ويعود إليه الفضل في حفظ الكثير من النصوص الواردة في الكتب القديمة المفقودة اليوم، التي جمعها في متنه «أنطلوجيا».

- **سمبليقيوس** (القرن ٦م) الذي رغم كونه شارحا للمتن الأرسطي فهو مصدر غني بالمعطيات المتعلقة بالفلسفة ما قبل السقراطية؛ وذلك بفضل منهجية الشرح التي اعتمدها، حيث كان كثير الاستحضار للفلسفة ما قبل السقراطية.

- **فوتيوس** Photius (٨١٥-٨٩١م) رجل دين بيزنطي، كان

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p108.

(٢) Ivan Gobry, Pythagore, ibidem.

(٣) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p109

بطريرك القسطنطنية، أورد معلومات مهمة عن الفلسفة ما قبل السقراطية ومن ضمنها الفلسفة الفيثاغورية في موسوعته المكتبية، وقد اعتمد فيها بشكل خاص على سطوبي.

- موسوعة **سويداس** (القرن الحادي عشر الميلادي)، التي رغم الكثير من الإشكالات التي طرحت وتطرح حول هوية كاتبها أو كتابها، ورغم الإشكال الذي يعترض تحديد زمن كتابتها، فإن المعلومات المتضمنة فيها، لها قيمتها، التي تستوجب استحضارها، لكن مع كثير من الاحتراس والحس النقدي.

- المؤرخ البيزنطي **جون تزتزيس** Jean Tzétzès (القرن الثاني عشر الميلادي)، بموسوعته الضخمة «الألفيات» أو كتاب «التواريخ» Les Chiliades، الذي رغم تباعده الزمني عن لحظة الفيثاغورية، فهو مصدر يحتوي بعض المعطيات مستمدة من مصادر قديمة.

وكحكم إجمالي لابد من التوكيد على أن ثمة نصوصا منحولة مبثوثة في تلك المصادر تنسب إلى كثير من الفيثاغوريين أمثال أرخيتاس وديوطوجين diotogène، وأوريطوس Eurytos وليسيس Lysis وأوسيلوس Ocellus وفيلولاوس Philolaos وطيماوس اللوكريسي de Locres Timée.

والقول بنحلها ينبغي أن يقرن أيضًا بالقول بأنه ليس عند التحقيق الدوكسوغرافي النسبة إلى المؤلفين الأصليين. ولذا

فالمؤلف الأصلي وتوقيت التأليف سؤال اختلف في الإجابة عنه المؤرخون والدوكسوغرافيون.

ويمكن أن نوجز هنا أهم اختلاف بالإشارة إلى إدوارد زيلر، الذي عد تلك النصوص المنحولة نتاج مدرسة الإسكندرية، أي أنها صيغت حوالي القرن الأول قبل الميلاد. بينما يذهب تيسليف في كتابه «مدخل إلى الكتابات الفيثاغورية في الفترة الهيلينية»[١] إلى أن قسما من هذه الكتابات كتب في إيطاليا، وقسما آخر كُتب في أثينا والإسكندرية ما بين القرن الرابع والثاني قبل الميلاد. وفي عام ١٩٧٢ تقدم بروكر W. Brucker بأطروحة مفادها أن تلك النصوص تعود إلى زمن متأخر يبدأ من وسط القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي.

---

(١) H. Thesleff , An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, 1961.

خاتمة الفصل الثاني

تبين لنا، خلال هذا الفصل، أننا عندما اتجهنا إلى المصادر الدوكسوغرافية لالتماس المادة الشذرية الفلسفية التي تبقت من مكتوبات الفيثاغورية، **لم نجد شيئا لفيثاغور، بل كل ما وجدناه هو شذرات منسوبة إلى بعض الفيثاغوريين؛ وأخص بالذكر ألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس. أما عن فيثاغور نفسه فلم تتبق سوى مأثورات منظومة في قصيدة «الأبيات الذهبية»، وهي، كما بَيَّنّا عند التحليل الدلالي لمقاطعها، لا تحتوي على أي معطى معرفي يخص الجانب الفلسفي البحت**؛ ومن ثم قلنا إن أنسب تصنيف يليق بها هو أن تدرج ضمن الحكم الحياتية التي تخص المستوى العملي الأخلاقي، أو «فلسفة الأخلاق»، إذا أردنا التوسيع الدلالي لمعطيات تلك الأبيات، على نحو مصحوب بكثير من التجوز والترخص في توقيع ذاك الاصطلاح المبحثي.

أما شذرات الفيثاغوريين فحاولنا جردها بدءا من بيطرون الهيميري، وهيباس الميطابونطي، وألكميون، وفيلولاوس،

وأرخيتاس . . . أي بدءا من القرن السادس (ق م)، حتى القرن الرابع (ق م). كما تخطينا السياج الزمني الماقبل السقراطي للإطلالة على ما بعده، رغم أن كتابنا هذا محكوم ببندول التاريخ وتراقيم عصوره، وذلك لكي نتتبع، ولو بلحاظ سريع **التحولات الفكرية العميقة التي مست الفكر الفيثاغوري بعد أفلاطون، مع كزينوقراط الذي أوضحنا أنه كان أسبق «بست قرون من نومينوس إلى مزج الفيثاغورية بالأفلاطونية»**[1]، **وإنتاج ما سيصطلح عليه لاحقا بـ «الفيثاغورية الجديدة»**، تلك التي عادة ما تُوَقَّتُ بما بعد الميلاد، وخاصة مع **النتاج الفلسفي التلفيقي الذي قدمه نومينوس الأبامي، وأميليوس في القرن الثالث الميلادي**.

ولم نقتصر في ذاك الجرد على تعداد الشذرات، بل توقفنا **لبيان نوعية المشكلات التي تطرحها**، ليس فقط من حيثية التوثيق، بل أيضًا من حيثية دلالاتها، في سياق التحولات التي طرأت على الفيثاغورية.

ومن البيِّنِ أننا عند تناولنا لتلك الشذرات المنسوبة إلى الفيثاغوريين، كنا مضطرين لتغيير الطريقة التي اعتمدنها في تأريخنا للفلسفة الملطية، حيث كان من الممكن إيراد نص الشذرات كاملة، نظرا لقلة وندرة ما تبقى من الفلاسفة الملطيين الثلاثة، لكن فيما يخص الفلسفة الفيثاغورية، وما سيتلوها في ترتيب تتالي الفلسفات

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, éd Seghers, Paris 1973 , p80.

ما قبل السقراطية، فإننا نجد لكثير منها، كمًّا من الشذرات لا نستطيع إيراده بنصه الكامل؛ لأنه إن فعلنا فسنحول الكتاب إلى متن توثيقي أو ترجمة للنص الدوكسوغرافي، وهو بلا شك عمل ذو قيمة، لكنه ليس مطلبنا في هذه القراءة «التَّأْرِيخية»، التي نبتغي منها التحليل الدلالي النقدي لنتاج التفلسف الغربي. **ولذا فالطريقة التي اعتمدنها هي بسط الإشكالات المنهجية التي تخص المتن، وتأجيل استحضار بعض تفاصيله إلى الفقرات المخصصة لدراسة المباحث الفلسفية.**

وعليه لم نهتم بإيراد منطوق الشذرات المنسوبة إلى الفيثاغوريين، بل ركزنا على دراسة الجوانب الإشكالية التي تخص صدقية ذلك المنسوب الشذري؛ واقتصرنا على جردها حسابيا، وتأجيل إيراد ما سنحتاجه من ملفوظاتها، خلال المقاربة الدلالية في مباحث الباب الثاني.

خاتمة الباب الأول

تناولنا في هذا الباب التمهيدي **مسألتين اثنتين أولاهما تخص السيرة الفيثاغورية، والثانية تخص المحصول المعرفي الذي تبقى من رموز تلك السيرة وكبار شخوصها.**

أما عن **المسألة الأولى** فقد أكدنا أن سيرة فيثاغور من أغمض سير الفلاسفة، إن لم نقل أغمضها على الإطلاق. وقد بينا أن المصادر القديمة التي تناولت سيرته ليس فيها سوى معطيات قليلة جدا. ونعني بتلك المصادر ما ورد عن سيرته عند كزينوفان وهيرودوت وإيزوقراط ... كما أوضحنا ندرة معطيات سيرته في نصوص القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، ونعني بها نصوص أفلاطون وأرسطو وأريستوكسين وديسيارك ... ثم أكدنا أنه بمجرد ما ننتقل إلى القرون التالية نفاجأ بكم هائل من المعلومات والمعطيات تنشر في المتون بغير سند، حتى إذا وصلنا إلى فورفوريوس وجامبليك، نجد سيرة فيثاغور على نحو مسهب ينفذ

إلى أدق تفاصيل حياته، الأمر الذي أجاز لنا أن نقول ضد منطق الترتيب الزمني (الكرونولوجيا):

إن فيثاغور ولد بعد القرن الأول الميلادي، لا في القرن السادس قبل الميلاد!

وقد لاحظنا **عند أرسطو إقلالا في الحديث عن فلسفة فيثاغور**، حيث ينسب معطيات فلسفته إلى الفيثاغوريين لا إليه. وقد بينا في الفصل الثاني الذي خصصناه لإحصاء الشذرات وجرد المصادر، أن ما تبقى من فيثاغور ليس فيه أي معطى معرفي بحت. لذا فالحديث عن الفلسفة الفيثاغورية حديث عن الفيثاغوريين تحديدا وليس حديثا عن معلمهم. لذلك كان من اللازم منهجيا أن نخصص مساحة في فصل السيرة الفيثاغورية لأهم أتباعه، أعني ألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس.

أما **المسألة الثانية**، أي المصادر الشذرية، فقد حرصنا خلال جردها، على بيان نوعية النزوعات التي كانت تسود مراحل تدوين الفكر الفيثاغوري، وأكدنا، بوجيز القول، على طبيعة الإشكالات والاختراقات التي ينبغي الاحتراس منها. حيث أوضحنا أنه لم يتبق من فيثاغور سوى مأثورات مبثوثة ضمن «الأبيات الذهبية»، وأن الشذرة الفيثاغورية التي يمكن أن نؤسس عليها البحث الفلسفي ينبغي التماسها عند ألكميون وفيلولاوس وأرخيتاس . . .

ولكننا **لم نقتصر على جرد المادة الشذرية، بل أضفنا إليها ملحوظات حول مصادر الفلسفة الفيثاغورية، وهي الملحوظات التي**

يمكن إيجازها في ندرة الحضور الفيثاغوري فيما تبقى من ثيوفراسطوس، والتباس دلالة الفكر الفيثاغوري بالفكر الأفلاطوني في المصادر الدوكسوغرافية الأخرى، بدءا من أريستوكسين وديسيارك.

وقد أحصينا مصادر القرون التي تلت القرن الرابع (ق م)، فأوجزنا وصف حضور الفلسفة الفيثاغورية عند هيرونيم الرودسي، وإيراتوسطين، ونيانث، وسوتيون، وهيبوبوط ... وإذا كنا قد أوضحنا أن القرن الرابع قبل الميلاد شهد **بداية تشكيل ذلك الالتباس بين الفيثاغورية والأفلاطونية،** فقد أكدنا أنه بدءا من القرن الأول الميلادي، أي **مع أبولونيوس الطياني سيبدأ التباس أكبر، هو عملية مزج بين الفيثاغورية والأفلاطونية والمؤثرات الدينية الشرقية؛** وهو المزج الذي أكدنا على حضوره ووجوب الاحتراس منه في تأسيس الدلالة الفلسفية.

وعليه يتبين أن تتبعنا لمسار تشكل المأثور الفيثاغوري لم يكن بمنهج الإنصات السلبي، فلم نقصد إيراد الأقاويل وتسجيلها فقط، بل حرصنا على الكشف عن إشكالات التوثيق الدوكسوغرافي، ومستلزمات هذا الكشف.

وبعد إنجاز هذه الرؤية التي تبتغي الإحاطة بالمأثور الفيثاغوري وتفكيك خيوط تشكيله، وبيان مرتبته في الصدقية والوثاقة، نظن أنه قد **تهيأ لنا المهاد لبناء بحثنا في المعالم الفكرية للفلسفة الفيثاغورية، مع وضوح أدوات الاحتراس النقدي من**

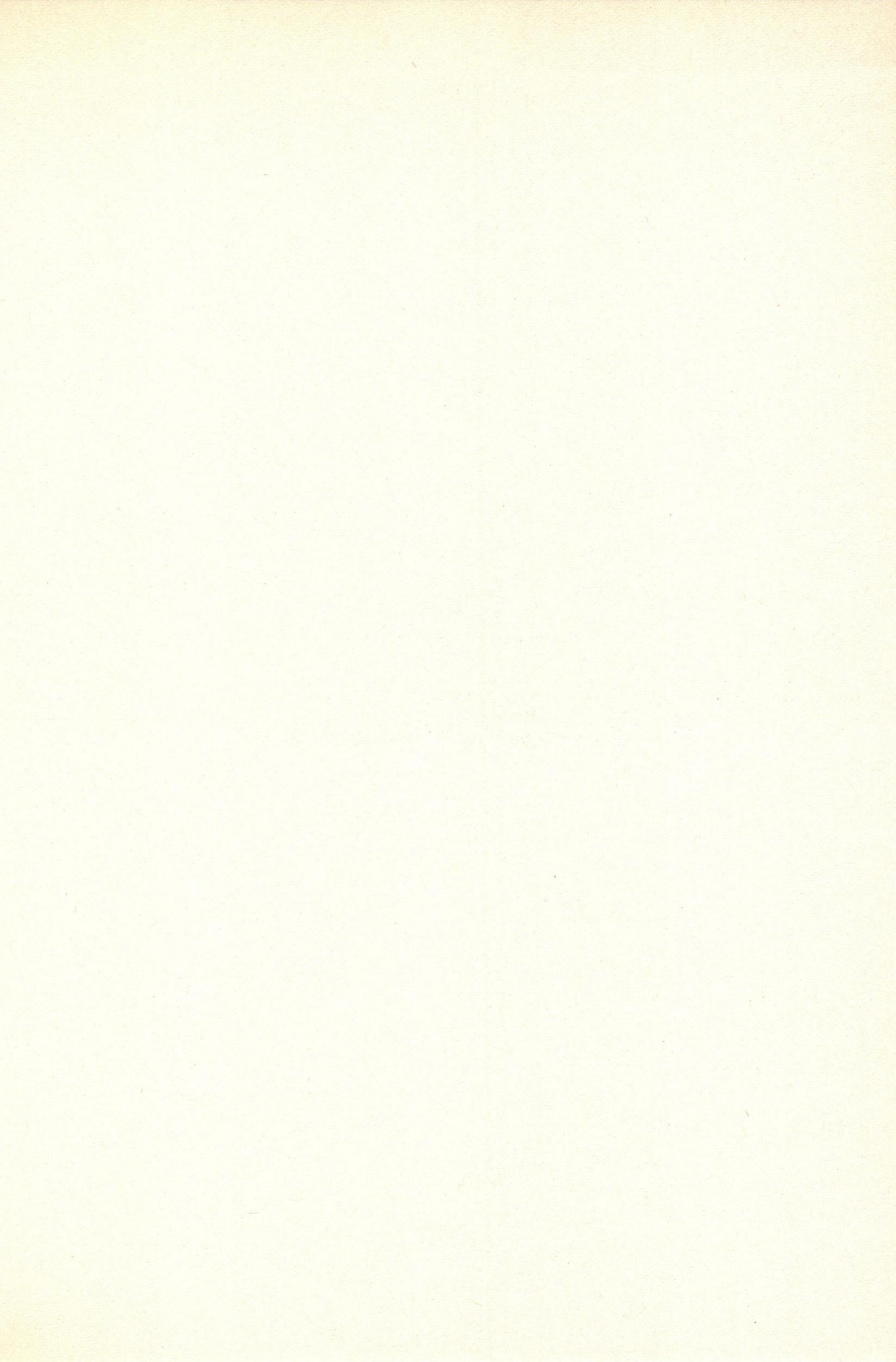
تركيب تلك المعالم بكل ذاك الركام من القيل الذي لا نرى أكثره مؤسسا على سند سائغ مقبول.

ولذا سنحرص فيما يتلو من صفحات على أن لا نأخذ من الشذرات إلا ما له وثوق في النسبة، أو نورده مورد الاستئناس والمقارنة، أو مورد النقد والرفض.

فلنبدأ إذن في بحث الدلالات الفلسفية للمحصول الشذري الذي تبقى من الفلسفة الفيثاغورية، مستصحبين تلك الاحتراسات المنهجية الضرورية.

الباب الثاني

في الفلسفة الفيثاغورية



تقديم

إن الحديث عن الفلسفة الفيثاغورية **مناسبة لتصحيح خطأين شائعين** في قراءة وتحقيب تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني:

أما **الخطأ الأول، فتجسده تلك القراءة الاختزالية التي قدمها شيشرون**، عندما اختصر اهتمامات اللوغوس ما قبل السقراطي في المسألة الكوسمولوجية؛ وجعل النقلة إلى تناول المسألة الأخلاقية والإنسانية موقوتة بظهور سقراط.

وأما **الخطأ الثاني فأعني به النظر إلى الفلسفة الأفلاطونية بكونها أول الأنساق الفلسفية** بالمدلول المنهجي للنسق، أي كبنية معرفية تتصف بالشمول والانسجام، واشتغال الناظم المعرفي.

لكن لِمَ نعد تينك الفكرتين خطأين يستوجبان التصويب؟

في كتابه «مجادلات توسكالن» يقول شيشرون: «كان سقراط أول من دعا الفلسفة للنزول من السماء، للإقامة في المدن، والدخول حتى إلى البيوت، وفرض عليها دراسة الحياة، والأخلاق»[١].

---

(١) Cicéron, Tusculanes V 4, 10 (trad. Humbert).

وبهذا القول يحدد شيشرون نوعية التحول الذي أنجزته السقراطية على مستوى اهتمامات اللوغوس الفلسفي. وهو تحديد اختزالي يغمط الفلسفة ما قبل السقراطية حقها، ويغطي على وساعة وتنوع اهتماماتها المعرفية.

كما نجد عند ديوجين اللايرسي[١] تقييما لأرخيلاوس بوصفه آخر مُعبر عن الفلسفة ما قبل السقراطية في نزوعها الطبيعي، ليظهر سقراط بالمبحث الأخلاقي.

ونرى أن هذه الطريقة في قراءة النتاج الفلسفي ما قبل السقراطي **تسقط في اختزال يفقر إمكانية الفهم**؛ حيث إن الأبعاد المعرفية التي تجلت بها الفيثاغورية تبين أن المسألة الأخلاقية كانت ذات أولوية كبرى. وقد لاحظنا خلال الباب الأول كيف أن المتبقي من فيثاغور، ضمن «الأبيات الذهبية»، يتمحور حول موضوعة الأخلاق تمحورا مطلقا.

وقد قلت في كتاب «الفلسفة الملطية»[٢] في هامش رقم ٣ (ص ١٤٦- ١٤٧): «إن الاهتمام بالفلسفة الأخلاقية لم يكن فقط من جملة انشغالات الفيثاغورية، بل هو توجهها الفلسفي الأساس. ويكفي للتدليل على ذلك هنا، أن نشير إلى أن فيلسوفا ومؤرخا كبير من حجم **شلايرماخر** أخذ يقسم اتجاهات الفلسفة ما قبل

---

(١) Diogène Laerce, ibid, p61

(٢) الطيب بوعزة، «الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس»، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة ١، بيروت ٢٠١٣، ص١٤٦-١٤٧.

السقراطية، ويسمي كل اتجاه باصطلاح مميز تبعا لطبيعة انشغاله الفلسفي، فلما جاء إلى الفيثاغورية **لم يجد من وسم لائق بها غير وسمها بالاتجاه الأخلاقي**. وهكذا نجده يقدم الفلسفة الأيونية الأولى بأنها «يغلب فيها الاهتمام بوجود الأشياء على وجود الإنسان ... و... الفلسفة الدورية Dorian بوصفها تغلب الاهتمام بالوجود الإنساني على وجود الأشياء» ثم يقدم تطور المعرفة الفلسفية في المرحلة ما قبل السقراطية على نحو جعل الأيونيين الأوائل فيزيائيين، والفيثاغوريين أخلاقيين»[1].

وسنلاحظ خلال فصول هذا الباب أنه حتى إذا حصرنا انشغالات وإسهامات العقل الفيثاغوري، في فيثاغوريي فترة ما قبل سقراط - أي حتى لحظة فيلولاوس وأرخيتاس - سنجدها شديدة التنوع والشمول، بدءًا من الرياضيات والكوسمولوجيا، وانتهاء بنظرية النفس والمعرفة.

كما أن بحثنا في هذه الانشغالات لن يكشف وساعة اهتمام العقل الفيثاغوري فقط، بل سيكشف أيضًا **وجود ناظم معرفي يربط محصول هذا العقل**. وهنا محل بحث **وتصويب الخطأ الثاني**. إذ يتداول في كثير من الكتابات والأبحاث المعتنية بتاريخ الفكر الفلسفي أن توقيت ميلاد النسق مرتبط بظهور الفلسفة الأفلاطونية،

---

(١) انظر نص شلايماخر في هامش رقم واحد في الصفحة الخامسة والثمانين بعد المئة، عند زيلر:

Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, trd S. F. Alleyne, v1, ibid, p185

التي عادة ما توصف بكونها أول تمظهر للتفلسف بأبعاده وشروطه النسقية، أما ما قبلها فهو مجرد فكر أثمر نظرات متفرقة، ذات ريادة وقيمة بلا شك، لكنها لم تتوسع إلى بناء رؤية فلسفية ذات ملمح نسقي، بما يفيده النسق من شمول في الاهتمام، وتكامل في المعالجة، وتناغم في الأطاريح والنواظم المعرفية!

ولاشك أن بنية الفلسفة الأفلاطونية بادية النسقية، لكن الخطأ هو النظر إليها بوصفها بدءا، ونفي النسقية عما قبلها. **ونعتقد أن الحديث عن الفيثاغورية، من خلال ما تبقى من رؤى منسوبة إلى فيثاغور، وشذرات منسوبة إلى فيلولاوس وأرخيتاس ... مناسبة لتصويب الرؤية إلى تاريخية ظهور النسق الفلسفي**؛ حيث نرى الفكر الفيثاغوري فلسفة نسقية البناء، حتى دون افتعال منا أو إسقاط للنظام النسقي عليها. ومن ثم ينبغي أن تقارب هذه الفلسفة على ضوء لحاظ خاص يطلب بيان أبعادها المعرفية في تعالقها وتراتبها وتناغمها. وذلك لأن الفيثاغورية لم تثمر رؤى فلسفية متفرقة على مباحث النظر، بل ثمة ناظم معرفي يتخلل مختلف تلك الرؤى؛ الأمر الذي منحها خاصية النسقية في أرقى مظاهر اكتمالها.

وفي هذا السياق **سنعتمد في مبحث المفاهيم على شذرة مهمة من أقدم الشذرات الفيثاغورية، المتبقية من أرخيتاس، نجد فيها إدراكا أوليا للطبيعة النسقية للتفكير الفيثاغوري، من حيثية الترابط المنهجي لأبعاد الفكر. صحيح أن أرخيتاس لم يعبر بدال النسق، ولا ينبغي أن نطالبه في تلك اللحظة من تطور الفكر التعبير به، لكن**

لا ينبغي أن يمنعنا عدم التعبير باللفظ، من رؤية ماصدق اللفظ، باديا في توفر الفكر الفيثاغوري على أداة حققت له الفهم الكلي للكينونة.

فما هي تلك الأداة التي منحت هذا الفهم الكلي النسقي، الذي يتبدى في نتاج العقل الفيثاغوري؟

أو لنقل بتعبير أصح ما هو مفتاح الفهم الكلي، وكيف تم تشغيله في التفلسف الفيثاغوري؟

إذا أردنا إيجاز الجواب في كلمة؛ سنقول:

إنه **العدد**.

فقد كانت الفيثاغورية **أول فلسفة تمظهرت في تاريخ الفكر الإنساني واثقة من اقتدار العدد الرياضي على تفسير كل ظواهر الوجود وكينوناته**، وهو التفسير الذي انتهى بها إلى اعتبار العدد **قانونا أنطولوجيا**، وليس فقط كينونة مجردة تندرج ضمن المبحث المعرفي.

فكيف تمكنت الفيثاغورية من أن تقرأ من خلال مقولة «العدد» كل شيء، أي كل ظواهر الكينونة؟

كيف توصل العقل الفيثاغوري إلى إدراك قدرة العدد على تفسير مختلف المستويات الوجودية، فاستوت نظريته في الوجود كنسق منتظم بعناصر بنائية شكلت رؤية نسقية إلى الكل، أي رؤية إلى العالم بكل ما تدل عليه من شمول وتنوع المكونات، وليس

فقط كمباحث موصولة بافتعال أو بمجرد تماس معرفي؟

إن الجواب عن هذه الاستفهامات هو موضوع **الفصل الأول** «(في الموسيقى)»؛ حيث نزعم أن **تحليل العقل الفيثاغوري لظاهرة الصوت هو الذي مكنه من حدس الدلالة الإجرائية للعدد.**

لكن هذا الجواب تعترضه واقعة لابد من إمعان النظر فيها، وهي أن العدد الرياضي لم يكن زمن فيثاغور قد تجرد من المساحة الهندسية؛ حيث كانت الرياضيات «رياضيات مرئية»؛ والحال أن تقديمنا للعدد الفيثاغوري كناظم معرفي، يستلزم منا تعليل وجود هذه الدلالة الوظيفية أو الإجرائية التي أعطيناها له، باعتبار حالته البدائية التي لم تكن تمكنه من الارتقاء نحو التجريد.

والإمساك بالدلالة المنهجية للرياضيات في فصل الموسيقى يلزمنا بتخصيص **الفصل الثاني** من هذا الباب لمزيد من التفكير في العلم الرياضي الفيثاغوري لإبصار ماهيته. حيث سندفع **بفرضية مفادها أن إدراك دلالة الرياضيات الفيثاغورية لا تتم بحصر النظر في القراءة الميتودولوجية؛ بل لابد من توسيع مداخل النظر باستحضار ثلاثة أبعاد هي: البعد الميتافيزيقي والبعد الأنطولوجي والبعد القيمي.** بتعبير آخر:

إن فهم الفكر الرياضي الذي قدمه العقل الفيثاغوري لا يكمن في الرياضيات، بل يكمن في المعتقد الديني على وجه خاص!

وبعد الخلوص إلى مقاربة ماهية الفكر الرياضي الفيثاغوري، سننتقل في **الفصل الثالث** إلى بحث تطبيقاته في الكوسمولوجيا،

بدءا من دلالة العدد كأصل للكينونة، وانتهاء بمستلزماته التي اضطرت العقل الفيثاغوري إلى الوقوع في كثير من الأخطاء، كابتداع فكرة الأرض المضادة، والنار المركزية، وغيرها من المبتدعات المتخيلة، التي أنتجها فيلولاوس . . . !

بيد أن القول بأخطاء الكوسمولوجيا الفيثاغورية، الناتجة عن تقديسها للرياضيات، لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن كثير من عطاءاتها الفلكية المتميزة، كقولها بلامركزية الأرض، وحركتها، وكرويتها . . .

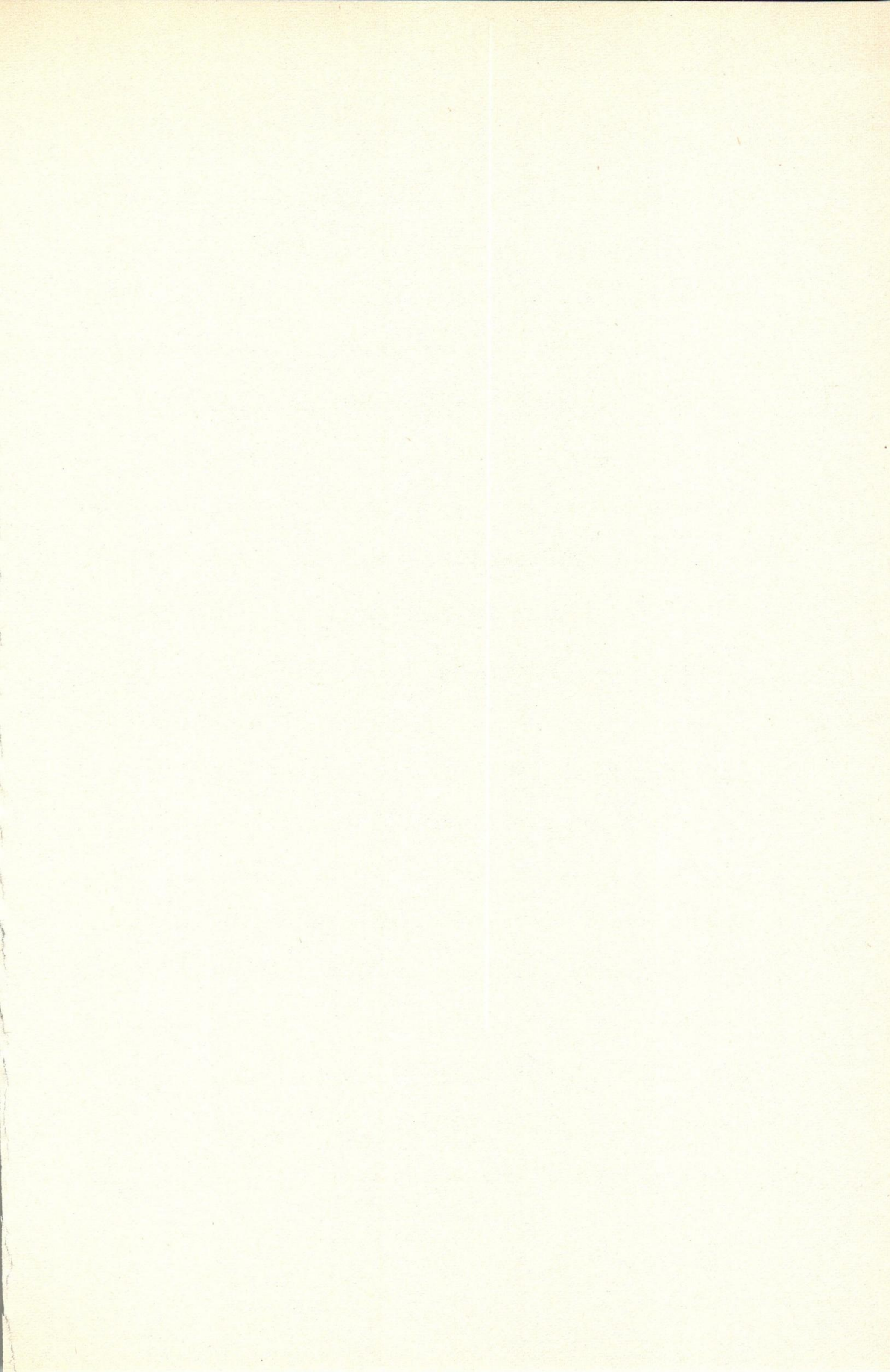
لكن استحضار تلك العطاءات يستوجب أيضًا السؤال:

كيف تمكن فيلولاوس من استباق كوبرنيك؟!

كيف استطاع العقل الفيثاغوري أن يخرق بحدوسه الفلكية نظام التفكير السائد؟!

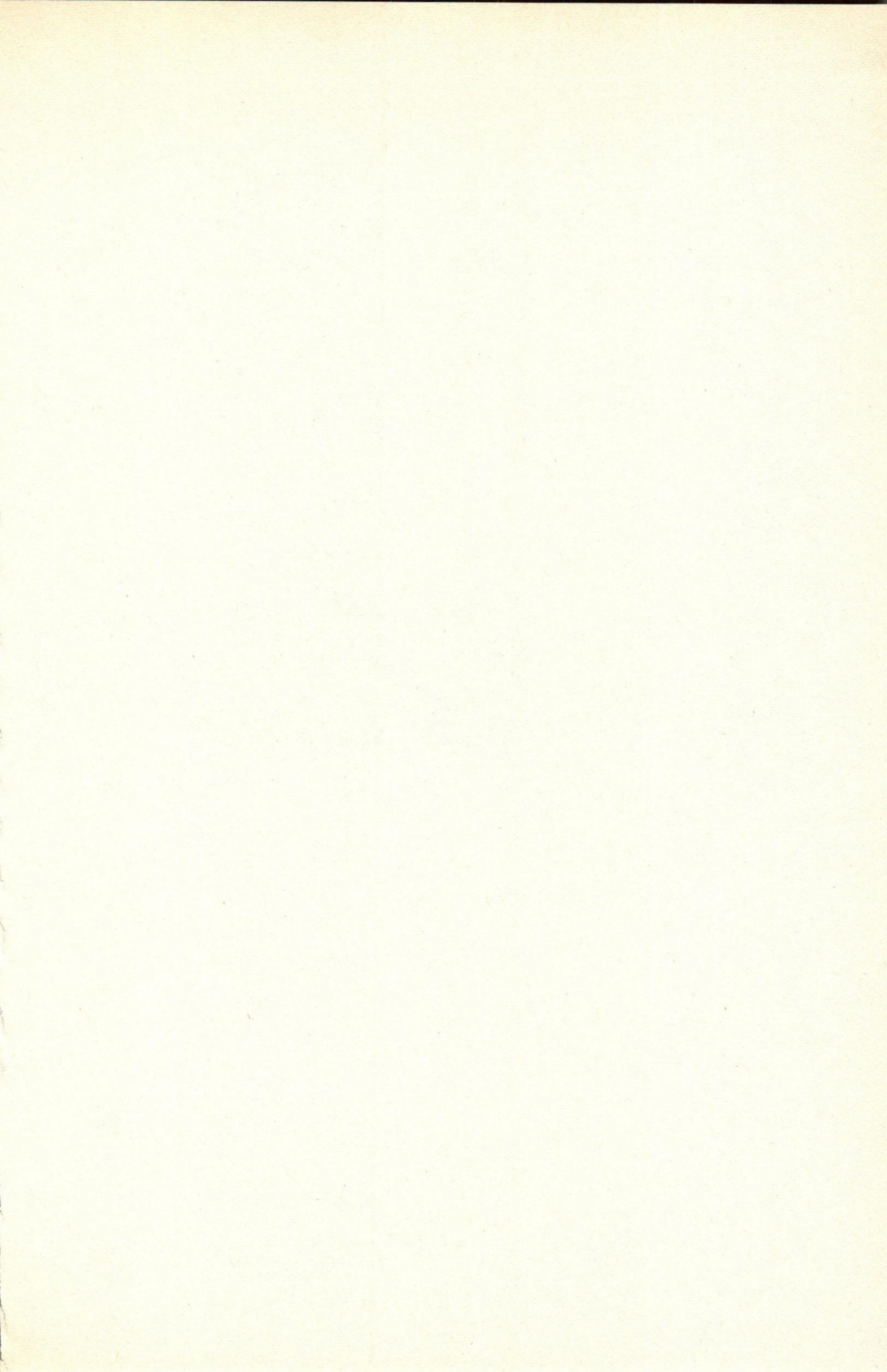
ولا تتوقف إبداعات هذا العقل في المجالين الرياضي والكوسمولوجي، بل حتى في المجال النفسي يمكن أن نعده مؤسس مبحث النفس. فإذا كان متن «فيدون» يعد أول متن إغريقي استجمع المكونات التأسيسية لنظرية النفس، فإننا سنبين في **الفصل الرابع** أن مختلف تلك المكونات حاضرة قبل أفلاطون في الفكر الفيثاغوري.

وهكذا يصح أن نستنتج أن الفلسفة الفيثاغورية كانت نمطا فكريا جديدا في سياق تطور اللوغوس الإغريقي، سبق بحدوسه النظرية النوعية الكثير من التطورات المعرفية المجاوزة له بقرون!



الفصل الأول

في الموسيقى الفيثاغورية



مقدمة

ليست الموسيقى في الفلسفة الفيثاغورية مجرد ضرب للوتر، ولا انتشاء بالطرب، بل هي جزء من كينونة الوجود، بمختلف أنماطه ومستوياته، **فالعالم - باختزال فيثاغوري - عدد ونغم**. كما لم تكن الموسيقى مجرد إيقاع صوتي للتسلي وتجزية الوقت، بل هي - كما سنبين خلال هذا الفصل - كانت مجالا خصبا للتأمل الفلسفي، والمناسبة العملية التي هيأت لأهم الكشوفات المعرفية الفيثاغورية، التي جعلها تحدس قدرة الرياضيات على تفسير الوجود.

ولبيان الرؤية الفيثاغورية إلى الموسيقى، فإن المستند الشذري الذي يجب الارتكاز عليه هو شذرات فيلولاوس. وكذا أرخيتاس- ذاك الذي يقول عنه كلود بطليموس Claude Ptolémée بأنه أكثر أتباع فيثاغور «اهتماما بالموسيقى»[١]؛ فضلًا عن الشذرات

---

(١) Claude Ptolémée, Harmoniques, I, XIII, ed. During, 30, 9.

الخاصة بالرياضيات لما لها من تعلق وثيق بالمسألة الموسيقية. ولهذا سنستحضر في سياق الوصل بين العدد والنغم، رواية كزينوقراط، التي تشير إلى لحظة اكتشاف فيثاغور إمكانية تكميم الصوت بالترقيم الحسابي.

وبناء على ما سبق يتضح أن مقاربتنا للموسيقى الفيثاغورية موصولة بالرياضيات، وهو الوصل الذي نقصد من خلال تحليل علاقاته **إيضاح المفتاح النظري للرؤية الفيثاغورية إلى مختلف مجالات الفكر والأنطولوجيا، وليس فقط المجال الموسيقي.**

وقد قلنا من قبل إن الفكر الفلسفي الفيثاغوري تمظهر بطابع نسقي، وأن هذه النسقية بدت من جهة في شمول اهتماماته، ذاك الشمول الذي عبر عنه أرخيتاس بلفظ «الكل» في إحدى شذراته التي سنوليها عناية خاصة في مبحث المفاهيم من الباب الثاني. وبدت من جهة أخرى في ما هو أهم من شمولية وتنوع الاهتمام، وهو امتلاك الفيثاغورية لناظم معرفي نجده يتمظهر في مختلف مستويات منظومتها الفلسفية، ونعني به مفهوم العدد، مما منحها إضافة إلى شمول الاهتمام، نسقية المعالجة. حيث يحضر «العدد» في البحث الكوسمولوجي الفيثاغوري، كما يحضر في مبحث النفس والأخلاق، فضلًا عن حضوره في المبحث الرياضي الهندسي.

فما الذي جعل العدد ينفذ إلى مختلف مجالات البحث كأداة منهجية موجهة لعلمية التفكير وضابطة لها؟

لماذا لم يبق هذا الجسيم المفهومي، (أعني العدد)، في مجال المبحث الرياضي؟

يمكن أن نفسر **هذا الحضور بالقول إن سببه اعتقاد فلسفي/ ديني**، حيث ترى الفيثاغورية أن العدد أصل كل الأشياء، ومن ثم بدون استحضاره لا يمكن فهم أي موضوعة فلسفية أو أنطولوجية، إذ فيه يكمن **مفتاح فهم الوجود**. لكن هذا التفسير رغم صحته، هو في نظرنا **ليس تفسيرا كافيا، للمستوى الوظيفي الذي يشغله العدد في التفكير الفيثاغوري**. فالقول بأن العدد مفتاح الفهم توكيد على معناه كآلية إجرائية. والاستدلال على إجرائية الآليات المنهجية لا يكون إلا ببيان قدرتها في التشغيل. وهنا يصح للقارئ أن يشكك في إجرائية العدد الفيثاغوري؛ لأنه لم يكن قد تم تجريده بعد، حيث كانت الرياضيات وقتئذ «رياضيات مرئية»، تعوق، بفعل طابعها ذاك، تمثل العقل الفلسفي للعدد منفصلا عن الامتداد الهندسي.

فكيف إذن أمكن للعدد، وقد كان لا يزال في لحظة تطوره البدائي ذاك، أن يصير مفتاحا ذا قدرة إجرائية على تفسير الكينونة في مختلف مستوياتها؟

هنا نحتاج إلى بحث الموسيقى الفيثاغورية، إذ بذلك سنتوصل إلى كيفية تبلور هذا المفتاح النظري الذي امتلكته هذه الفلسفة الفريدة، في لحظة جد مبكرة من تطور العقل الإغريقي، فاقتدرت على صياغة **ناظم معرفي** ضبط مختلف مساحات نسقها الفكري.

- ١ -

رواية كزينوقراط للحظة اكتشاف فيثاغور لإمكان تكميم الصوت

يمكن القول إن إدراك القدرة الإجرائية للعدد الرياضي جاء بالصدفة خلال سماع فيثاغور لضربات مطرقة الحداد!

أجل لا شك أن قولا كهذا واقع في اختزال مبتذل، لكن الدافع إلى تسطيره هو تلك الحكاية التي يرويها **كزينوقراط** Xénocrate؛ حيث نراها هي أيضًا تختزل لحظة اكتشاف الناظم المعرفي الفيثاغوري، إلى فعل الصدفة، أو لنقل، بشيء من التجوز في التعبير: **كان الاكتشاف بالأذن لا بالعقل!** إذ ترسم لنا الرواية مشهد سير فيثاغور يوما في أزقة مدينة كروطونا، فإذا به يسمع ثلاثة حدادين يطرقون قطعة من الحديد؛ فاكتشف سر الوصل بين العدد الرياضي والوجود عند سماعه اختلاف طرقات الحدادة، حيث دخل المصنع وقام بوزن المطارق الثلاث التي كان الحدادون يستعملونها؛ فتبين له أن اختلاف درجات الصوت يتناسب مع اختلاف ثقل المطارق التي كانوا يشتغلون بها. وبذلك ضبط الفارق رياضيا، بين الثماني (octave)، والخماسي (quinte) والرباعي

وقيل بأنه لما رجع إلى بيته قام بتكرار تجربة قياس (quarte) . . . الصوت من خلال حبال الآلة الموسيقية، فقاس الأصوات الصادرة فوجدها تتباين بتباين طول الحبل على نحو محسوب. حيث إذا كان طول وتر يساوي ضعف طول الآخر، كان الناتج النغمي عنهما نغمة من الدرجة الأولى، وإذا كان أحد الوترين يساوي مقدار الآخر ونصفه، كان الناتج النغمي عنهما نغمة من الدرجة الخامسة (دو- صول)، وإذا كان أحدهما يساوي مقدار الآخر وثلثه كان الناتج ربعا (دو - فا). وهكذا اهتدى إلى إمكانية ضبط المقامات الرئيسة للموسيقى اليونانية، بالأرقام الطبيعية.

ورواية اكتشاف فيثاغور لإمكان قياس الصوت بالعدد الرياضي، واردة في أكثر من مرجع دوكسوغرافي. ومن حيثية الترتيب الزمني لورودها، فإن أول من ساقها - كما أسلفنا القول - هو كزينوقراط[١]؛ ثم تتابع ورودها لاحقا، فوردت عند نيكوماخ، وجامبليك، وبويس Boece . . . وغيرهم من كتاب سير الفلاسفة.

ووزن النغم الموسيقي حسابيا ينسبه أيضًا ثيون السميرني Theon de Smyrne إلى تلميذ فيثاغور **هيباس** Hippase، لكن ليس بتجربة المطارق أو الحبال، بل بوساطة صحون ملئى بالماء[٢].

---

(١) Geoffrey Stephen Kirk, John Earles Raven et Malcolm Schofield, The Presocratic Philosophers [Cambridge, 2/1983], p. 234

(٢) انظر: =

كما تذهب بعض الكتب الدوكسوغرافية إلى نسب قياس النغم الموسيقي وتقسيم علاماته إلى الشذرة السادسة لفيلولاوس[١]؛ حيث يعزى إليه تقسيم السلم الموسيقي، الذي لا يزال متداولا إلى اليوم، المصنف للنوطة إلى سبع نوطات بخمس كاملة (دو؛ ري؛ مي؛ فا؛ صول)؛ واثنين (لا؛ وسي)[٢] بنصف بعد لكل واحدة منهما. ومن نافل القول الإشارة إلى أن تسمية النوطات، المتداولة اليوم، ليست من فيلولاوس، بل هو نتاج لاحق يعود بدء تأسيسه إلى القرن الحادي عشر الميلادي. لكن النظر في شذرته الخامسة، يبين أنها كانت صريحة في التحديد الرياضي للفاصلة الموسيقية، وصريحة أيضًا في تحديد النوطات بلغة حسابية دقيقة[٣]..

ولا ينبغي أن نرى مشكلة في اختلاف الدوكسوغرافيا في تسمية مكتشف قياس الصوت، (هل هو فيثاغور - حسب رواية كزينوقراط - أم هيباس - حسب رواية ثيون السميرني -، أم

= Cité in,

Brigitte van Wymeersch,

La philosophie pythagoricienne du nombre et la musique,

Revue belge de Musicologie / Belgisch Tijdschrift voor Muziekwetenschap, Vol. 51(1997), p7

(١) شذرة فيلولاس المحددة لرؤيته الرياضية للموسيقى هي بترقيم موسوعة هيرمان ديلز: Philolaos, DK B 6.

(٢) كما أن كل لغة لها حروف أبجدية, يمكن بها أن نركب عددًا لا نهائيًا من النصوص والخطابات، فكذلك اللغة الموسيقية، لها سبعة حروف, تركب بها مختلف الألحان.

(٣) Philolaüs, Fr. 5.

فيلولاوس؟)، بل في ذلك الاختلاف نمسك بالمشترك الذي هو مطلبنا من هذا البحث، وهو اشتغال الفيثاغوريين الأوائل بالموسيقى اشتغالا علميا يعكس اكتشافهم للقدرة الإجرائية للعدد، بعد أن أدركوا قدرة التكميم الرياضي على ضبط ظاهرة الصوت الموسيقي.

ومع تجربة قياس الصوت مع الفيثاغورية، نلحظ أول عملية عقلية للوصل بين الفيزياء والرياضيات، بين الوجود الفيزيقي والعدد. فالأصوات الموسيقية المختلفة . . . التي كانت تبدو غير قابلة للتفسير «صارت الآن مربوطة بعلاقات عددية واضحة ودقيقة»[١]. كما يقول جومبرز.

وإذا أمكن قياس ظاهرة الصوت بهذه الدقة بفضل الرياضيات، فأي ظاهرة أخرى تستعصي على قوة العدد واقتداره؟

لكن ما سبق لا يمنع من القول أن ثمة ثقوبا عديدة في مسألة اكتشاف الفيثاغورية إمكانية قياس الصوت. فالقول بأن فيثاغور -أو هيباس أو فيلولاوس . . .- هو أول من اكتشف قانون العلاقة بين الموسيقى والوزن الفيزيائي وترجمته إلى كم رياضي ليس دقيقا، اللهم إلا إذا حصر القول في السياق الثقافي اليوناني. أما لو تجاوزنا ذلك السياق إلى خارجه، فسنجد أن **الصينيين**[٢] قد

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p112

(٢) انظر: =

توصلوا من قبل إلى علاقات شبيهة بما توصلت إليه الفيثاغورية.

كما كشفت الحفريات أن الحضارة المصرية القديمة كانت تعتمد آلات موسيقية متعددة ومتنوعة على نحو يفترض أنها كان لها إدراك للسلم الموسيقي.

- ٢ -

نقد رواية كزينوقراط مع إثبات مضمونها!

تحمل الحكاية الواردة عند كزينوقراط أخطاء حسابية، لكن الملفت للانتباه هو أنه لم يتم اكتشافها إلا في القرن السابع عشر؛ حيث استمرت روايته لقياس فيثاغور للصوت تُتَداول، بتفصيلاتها تلك، في مختلف الكتابات الدوكسوغرافية والفلسفية، من الزمن اليوناني، حتى العصر الحديث، أي **حتى قام جاليليو لأول مرة، أي بعد حوالي ألفي عام من فيثاغور، باختبار الحكاية، فأثبت بالتجربة أنها خاطئة،** أو لنقل: أثبت أن القياس المذكور في حكاية المطارق غير دقيق. حيث أكد أن الأصوات التي تتحدث عنها

= De la musique des Chinois, tant anciens que modernes, ed. par l'abbé Roussier (Paris, 1780), cité par Michel Granet, Lapenske chinoise (Paris, 1968), p. 174-209. Cité in, Brigitte van Wymeersch, La philosophie pythagoricienne du nombre et la musique, Revue belge de Musicologie , Vol. 51 (1997), p7.

الرواية تتطلب أوزانا مختلفة عما هو مذكور في التجربة المسرودة لدى كزينوقراط ونيكوماخ وجامبليك . . .

لكن جوهر الفكرة صحيح، وهي أن الصوت يتناسب رياضيا مع الكم الوجودي المشتغل به في التصويت؛ وهذا ما يلحظ مثلا في اختلاف النغم تبعا لطول أوتار الجهاز الموسيقي . . .

وهذه الرؤية المازجة بين الرياضيات والوجود والموسيقي، التي تتأسس على اكتشاف إمكانية قياس الصوت بالعدد الرياضي. كانت حافزا لأن ينتقل الفيثاغوري بأداة العدد تلك، إلى أبعاد وكينونات وجودية أخرى، إذ ما دام الصوت، الذي هو في الظاهر كينونة متفلتة من الإمساك، اقتدر العدد على ضبطه وعقلنته حسابيا، فليس ثمة ظاهرة وجودية أخرى تستعصي على الاستدخال ضمن تجاويف الأرقام!

ألا يحق لفيثاغور إذن أن يعلن بكل زهو أنه اكتشف قانون الوجود؟!

أجل لا نستبعد أنه استشعر الانبهار بالرياضيات في تلك اللحظة، إذ حتى في القرن العشرين نجد أينشتين يعبر عن اندهاشه من تطابق الرياضيات مع الكون! وهو التطابق الذي نجد في **الشذرة الرابعة** - بترقيم هيرمان دليز[1] **لفيلولاوس** توكيدا عليه من خلال قوله: بدون العدد لا يمكن معرفة أي شيء. وفي الشذرة الحادية

---

(١) Philolaus, DK , 44, B4.

عشرة، المروية عند سطوبي، نقرأ لفيلولاوس: «إن نفخة الخطأ لا يمكن أن تلمس العدد»[١].

لكن كيف نرهن تحليلينا لفلسفة فيثاغور بحكاية مطارق الحدادين، التي لا سند لنا يثبت وقوعها بالفعل؟

حتى لو ذهبنا في مسار نقد السرد إلى أقصى مداه؛ وشككنا في صدقية الحكاية، فإن ذلك لا يشكك في مستند تحليلنا لمصدر الناظم النسقي للفلسفة الفيثاغوري؛ أي تحليل ظاهرة الصوت.

ومن ثم إذا صحت هذه الحكاية فإنها تكفينا للإمساك بالمفتاح النظري الذي سنقارب به الرؤية الفيثاغورية من حيثية كونها نسقا يقوم على ناظم معرفي إجرائي هو الناظم الرياضي؛ وإذا لم تصح فإن في اشتغال فيثاغور بالموسيقى واقعة أخرى، تسمح باستنتاج المفتاح النظري الذي يفسر كل نسقية رؤيته إلى العالم. حيث يدل اشتغاله بالموسيقى على أنه كانت لديه أذن مرهفة، قادرة على السماع بمدلوله الموسيقي، أي لا نقصد الإنصات إلى المسموع، والانتشاء أو الطرب به فقط، بل أيضًا **الاقتدار على تمييز أصوات المسموع ولحظ اختلاف مقاماتها. وتلك خاصية الأذن الموسيقية التي برهافتها تكون قادرة على تَبَيُّنِ أخفى درجات الصوت.**

---

(١) Philolaus, XI, Stobی, Choix de textes, I, prیface, 3

خاتمة الفصل الأول

وختاما، بصرف النظر عن عدم دقة الأوزان المثبتة في رواية كزينوقراط، فإن محصول الحكاية، يمكن التمساه في اشتغال فيثاغور بالموسيقى. وعليه يمكن أن نستنتج سواء صح ذاك السرد أو لم يصح أن الدليل الإجرائي والتطبيقي على الوصل بين الرياضيات والوجود في الفلسفة الفيثاغورية كان هو بحثها في المقامات الموسيقية. ولذا حتى لو خرجنا من سياج حكاية مطرقة الحداد؛ فلابد أن نستحضر في وعينا أننا أمام فيلسوف كان من ضمن اهتماماته تعليم الموسيقى، لندرك أنه كان يوميا أمام وقائع يومية عديدة، تمثلها تجربة اختلاف النغم، وهي التجربة التي كان من الممكن أن تستفز تفكيره وتقوده في نفس المسار الذي ترسمه لنا حكاية معمل الحدادة عند كزينوقراط.

أجل إن مختلف العناصر الدلالية للحكاية التي يرويها كزينوقراط موجودة في الاشتغال الموسيقي للفلسفة الفيثاغورية، من حيث هي فلسفة تعطي للنغم مساحة كبيرة من اهتمامها؛ الأمر الذي

يجعلنا نفترض أن تأملها للصوت النغمي مناسبة لإدراك الوصل بين ثلاثية العدد والنغم والوجود. ومن ثم حتى إذا استبعدنا الحكاية، فلا ينبغي أن نستبعد مدلولها وهو أن الموسيقى، أي ظاهرة الصوت، هي التي أوحت لفيثاغور أو للفيثاغوريين، بإمكان التكميم الرياضي لظواهر الوجود ومكوناته؛ لأنها جعلتهم يكتشفون قدرة العدد على تفسير حتى أكثر الظاهرات الوجودية تفلتا من الإمساك، أي الصوت.

وهذا ما نجد أرسطو في متن «الميتافيزيقا» يقوله بصريح العبارة:

كان «الفيثاغوريون أول من اهتم بالرياضيات، وطوروها. وبما أنهم تنشئوا في تعلم هذا العلم، فإنهم اعتقدوا أن مبادئه هي مبادئ كل الأشياء ... ولأنهم أيضًا رأوا أن الخصائص والعلاقات الموسيقية قابلة لأن يعبر عنها بالأعداد»[1].

نلحظ في المسطور أعلاه أن أرسطو يرى أن من بين أسباب جعل الفيثاغوريين العدد أصل الأشياء، قدرته على تفسير الظاهرة الموسيقية. وإذن فاقتدار الرياضيات على تكميم الصوت، كان حافزا للفيثاغورية لتوسيع توظيف الأداة المنهجية الرياضية.

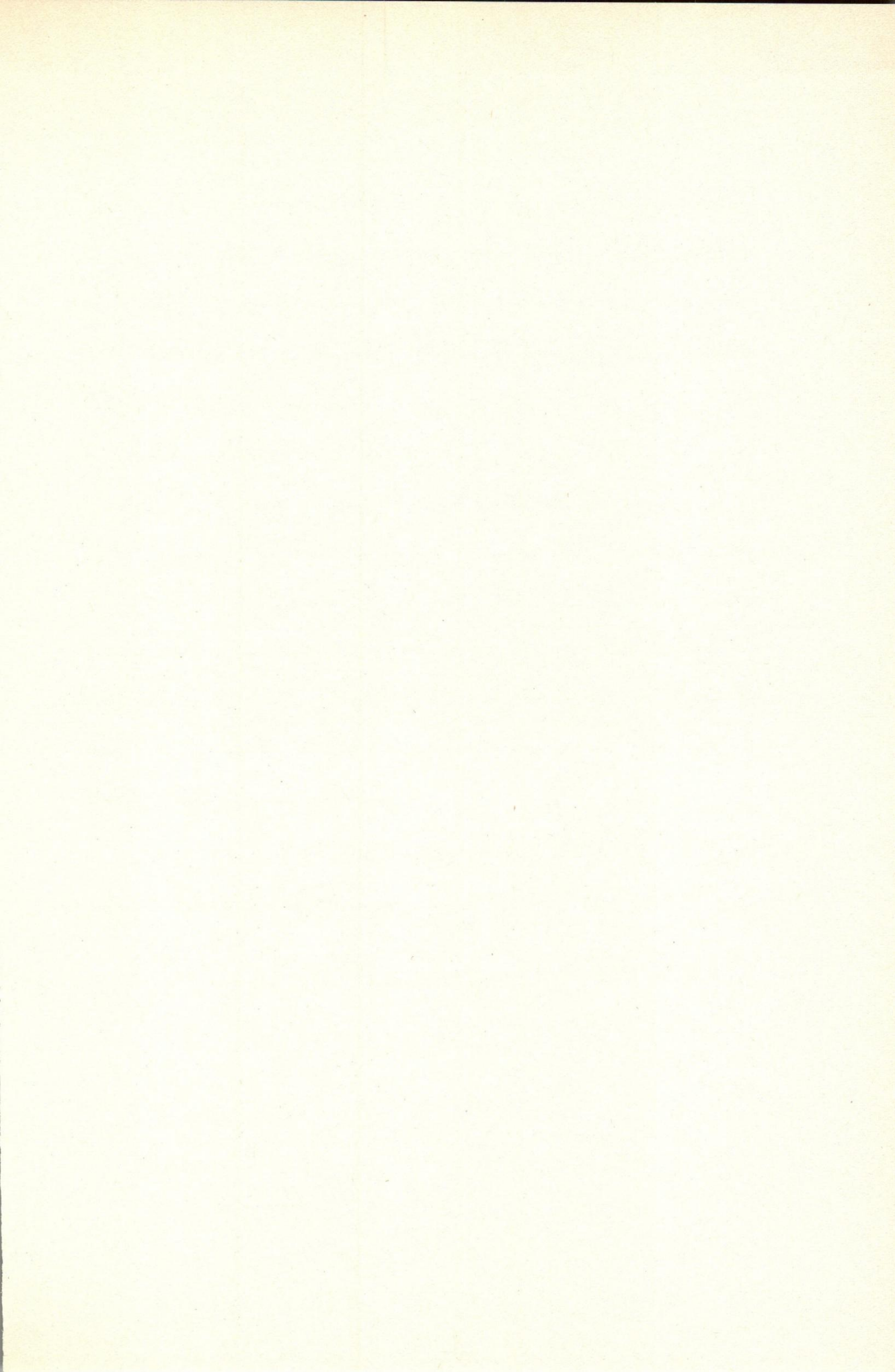
لكن لا ينبغي أن نأخذ مفهوم التكميم الرياضي في هذه اللحظة التاريخية، بمدلوله الترميزي الذي نعرفه اليوم في تطبيق

---

(١) Aristote, Métaphysique, A, V, 985 b 23.

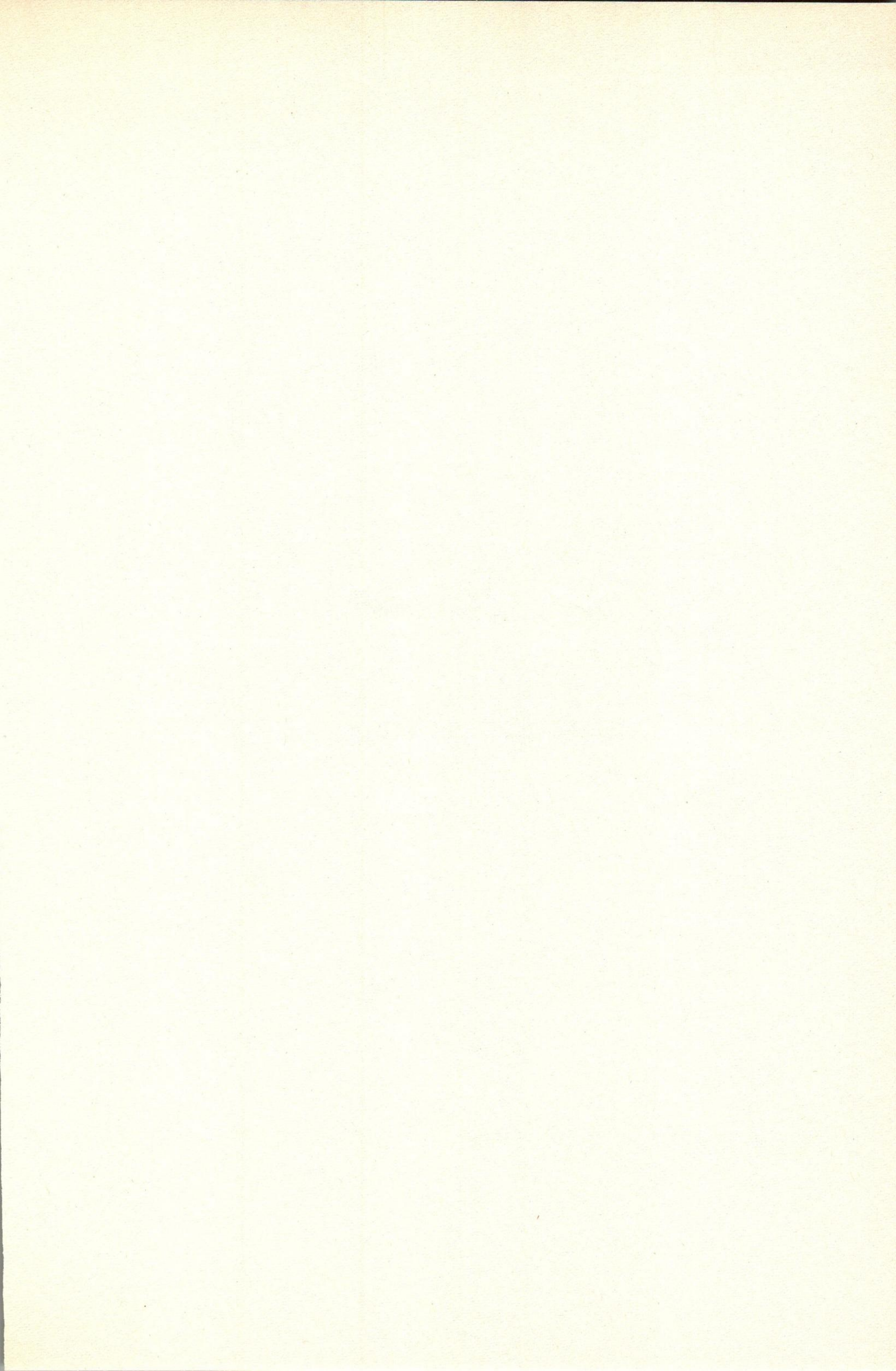
الرياضيات في العلوم الطبيعية ...، بل ينبغي أخذه بمدلوله الأولي فقط. كما **لا ينبغي أن نحمل تجربة القياس الفيثاغورية فوق ما تحتمل من معاني، فنظن أن لحظة فيلولاوس وأرخيتاس هي لحظة انطلاق نحو تشغيل ميتودولوجيا التكميم الرياضي للظواهر الكونية،** بل يكفي التوكيد على إدراك إمكانية الوصل بين الرياضيات والفيزياء مع الفيثاغورية في أولى لحظات تبلورها، إذ حتى إذا لم يصح الفرض القائل بأن فيثاغور هو الذي اكتشف إمكان تكميم العلاقات الموسيقية بالعدد، وكان المكتشف هو هيباس أو حتى فيلولاوس؛ فإننا يمكن أن نقول إن مفتاح النسقية الفيثاغورية الواصل بين العدد والوجود، كان في متناول المدرسة الفيثاغورية، في القرن ٦ أو ٥ ق م، وهي **لحظة جد مبكرة تكشف هذا الإدراك المبكر للدلالة المنهجية للرياضيات منذ أقدم لحظات تأسيس العقل الفلسفي اليوناني.**

أما عن طبيعة العدد الفيثاغوري وخصائصه، فيحتاج إلى وقفة خاصة، فلنخصص لها المسطور الآتي.



الفصل الثاني

في ماهية الرياضيات الفيثاغورية



مقدمة

ليست كل الأعداد سواء، في المنظور الفيثاغوري!

قد يقول القائل إن العبارة السابقة هي من نافل القول الذي لا مدعاة للنطق به. إذ من ذا الذي يحتاج إلى الإعلام بأن الأرقام ليست سواء؟!

لا أعني بالسواء هنا المماثلة الكمية بين الأعداد، بل أعني أنها ليست سواء من حيث الأفضلية القيمية. فالرياضيات الفيثاغورية ليست مجرد حساب كمي أو وصف هندسي، بل هي أكثر من ذلك، كما سنتبين بعد حين.

ولنبدأ أولا ببيان المكانة التأسيسية التي تعطيها الفيثاغورية للعلم الرياضي:

في شذرة فيلولاوس نجد تعبيرا صريحا، يضع الرياضيات في موقع مهيمن على غيرها من المعارف، بطريقة يمكن أن نرى في تلك الشذرة أول إرهاص في تاريخ الفكر بمآل علاقة العلم

الرياضي بالحقول المعرفية الأخرى، كما ستتبدى بعد أزيد من ألفي عام من زمن فيلولاوس، أعني **مع التأسيس الحداثي للفيزياء في القرن السابع عشر عندما انتقل جاليليو إلى تمديد التكميم الرياضي إلى مجال الخاصيات**؛ فوضع بذلك الأساس التصوري والمنهجي لهيمنة الرؤية الرياضية على مختلف حقول المعرفة.

لنتأمل ماذا تقول **شذرة فيلولاوس** التي ينقلها لنا بلوتارك: «**الهندسة هي المبدأ والأرض الأم لكل العلوم**»[١].

إن صراحة هذه الشذرة في الموضعة المنهجية الكليانية للرياضيات، في لحظة جد مبكرة من تاريخ الفكر الفلسفي وتاريخ العلم الرياضي، لمثيرة للدهشة والتساؤل. إذ كيف تمكن فيلولاوس من أن يحدس هذه العلاقة التأسيسية التي ستحظى بها الرياضيات في تاريخ العلم، مع أن لحظته الثقافية لم تكن قد شهدت تطويرا منهجيا أو تراكما معرفيا يبرر ذلك، بل حتى الترقيم العددي كان لا يزال، في زمنه، مشدودا إلى صورة الامتداد الهندسي، ولم يتجرد بذاته من فكرة المساحة؟

ثم إن هذه الموضعة المتميزة التي تحظى بها الرياضيات في بنية المعرفة من المنظور الفيثاغوري لا تبدو فقط في مقالة فيلولاوس، بل نجدها حاضرة أيضًا في الشذرة الأولى المتبقية من متن «الرياضيات» المنسوب إلى أرخيتاس، تلك الشذرة، الواردة

---

(١) Plutarque, Props de table, VIII, 11, 1, 718 E.

من طريق فورفوريوس، ونيكوماخ الجرشي، وسطوبي، وهي إحدى شذرات أرخيتاس التي قال هيرمان ديلز وكرانز بموثوقيتها؛ حيث نلحظ فيها **ربطا شرطيا بين تكوين أحكام صحيحة في العلوم وبين سبق المعرفة الرياضية**. إذ يقول أرخيتاس:

«إن الرياضيين، في رأيي، يعرفون جيدا كيفية التمييز ويحسنون فهم طبيعة كل شيء - وهذا ليس مستغربا - إذ بما أن لديهم معرفة دقيقة بالكل، فإنهم يستطيعون معرفة ماهية الموضوعات الجزئية»[1].

وإذا أضيفت شذرة أرخيتاس هذه إلى شذرة فيلولاوس؛ فإنه يستوي لنا مرتكز قوي يسمح لنا بأن نؤسس عليه القول بأن مرتبة الرياضيات في المنظور الفيثاغوري كانت أكبر من مجرد اهتمام بنوع معرفي، إلى جانب اهتمام بأنواع معرفية أخرى كالموسيقى والطب والكوسمولوجيا والأخلاق ...، بل كانت (أي الرياضيات) في مقام متميز يؤكد محوريتها وقيمتها، في البنية النظرية والمنهجية الناظمة للرؤية الفيثاغورية إلى العالم.

فما ماهية الرياضيات الفيثاغورية؟

وكيف تكونت؟ وما هي معطياتها؟

---

(١) Porphyre, Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée, 56.

وانظر نص الشذرة عن ديلز/كرانز في:

H. Diels & W. Kranz, Die fragmente der Vorsokratiker, I, 47, Berlin, Weidmann, 6 ed, 1951 - Trad. fr. in A. Chaignet, Pythagore, I, Paris, 1873.

وما سبب تسنمها هذا المقام في لحظة جد مبكرة من نشأة الفكرين الفلسفي والرياضي؟

وكيف أمكن للفيثاغورية أن تحدس تلك العلاقة التأسيسية بين الرياضيات وغيرها من حقول المعرفة الأخرى في زمن لم تكن فيه الرياضيات قد تطورت بما يكفي لتحويلها إلى أداة منهجية لدراسة الوجود؟

إن فرضيتنا في هذه الدراسة، تقوم على رفض تلك القراءة الميتودولوجية للرياضيات الفيثاغورية، حيث نزعم ضرورة اعتماد قراءة **مستوعبه ومجاوزة** للبعد المعرفي المنهجي، باستحضار ثلاثة أبعاد هي البعد الميتافيزيقي/اللاهوتي، والبعد الأنطولوجي/ الكوسمولوجي، والبعد القيمي/الأخلاقي. ونرى في هذه المجاوزة وحدها، تكمن إمكانية فهم دلالة الرياضيات الفيثاغورية. أي بتعبير آخر **إن مفتاح فهم الفكر الرياضي الذي قدمه العقل الفيثاغوري لا يكمن في الرياضيات بل في المعتقدات الدينية**.

- ١ -

مكانة الرياضيات في مدرسة كروطونا

في النصوص الفلسفية القديمة، وكذا النصوص الدوكسوغرافية اللاحقة لها، نلحظ ملامح عديدة تؤكد حضور الرياضيات في اللحظة المبكرة من النشاط التأسيسي للفيثاغورية. إذ بناء على الوصف المتداول عن مدرسة كروطونا، نرى أن ثمة تراتبية بيداغوجية وضعها فيثاغور لمدرسته على نحو جعل مرتبة التعليم الرياضي أعلى من التعليم الأولي الذي يقدم للمنتسب المبتدئ.

هذا ما تفصح عنه مرويات جامبليك، وكذا - إلى حد ما[١] - مرويات فوتيوس Photius، التي تحدثت عن هيكلة المدرسة؛ فقالت بوجود تقسيم للتلامذة بين المستمعين(الأكوسماتيك)، الذين يعلمهم تلميذ فيثاغور، هيباس Hippase، والرياضيين الذين يُدَرِّسُهم فيثاغور نفسه.

صحيح أن جامبليك ليس بالمؤرخ الثقة، كما أن الفاصل

(١) قلت «إلى حد ما» احتراسًا؛ لأن رواية فوتيوس لم تخبرنا بمرتبة الرياضيين، بل قالت بوجود التراتب فقط، بينما راوية جامبليك هي التي كانت صريحة في ترتيب الرياضيين في أعلى مرتبة التقسيم الهيكلي لمدرسة كروطونا.

الزمني بين زمن فوتيوس (القرن ٩م) وزمن فيثاغور (القرن ٦ ق م) لا يجعل لروايته - إذا ما أخذت مفردة - أي قيمة من حيثية التوثيق التاريخي. لكن الشاهد عندنا من روايتي جامبليك وفوتيوس ليس أمرا مشكوكا فيه؛ لأن القول بوجود تراتبية في بنية المدرسة الفيثاغورية الأولى، ورفعة المعرفة الرياضية عند الفيثاغوريين يمكن توكيده من موارد أخرى، بالرجوع إلى أقدم النصوص الفلسفية (أفلاطون، أرسطو، أريستوكسين ...) التي يستفاد من بعض الإشارات المتداولة فيها، أن التعليم الرياضي كان حاضرا في هذه اللحظة المبكرة من تاريخ اللوغوس الفيثاغوري؛ الأمر الذي يُسْنِدُ تلك المرويات القائلة بأن مدرسة كروطونا، كانت بالفعل تخضع لنظام تراتبي، تتسنم فيه المعرفة الرياضية مقاما متميزا.

ولعل من هذا التقليد الفيثاغوري، المدرك لقيمة التعليم الرياضي وضرورته للتعليم الفلسفي، وضع **أفلاطون** - وهو الفيلسوف المتأثر بالفيثاغورية - **إتقان الرياضيات شرطا للدخول إلى أكاديميته الفلسفية. وإن كان قد عكس الترتيب فجعل الرياضيات في موضع المبتدأ القبلي في مرحلة التكوين، بدعوى أنها أقدر أنماط المعارف تمرينا لعقل المتعلم على التجريد**، أي أنها ممهد منهجي ينمي في العقل الاقتدار على ممارسة «الجدل الصاعد»[1] نحو عالم المثل.

---

(١) الجدل الصاعد إيقاع منهجي وضعه أفلاطون للدلالة على الانتقال من الأفراد إلى الأجناس ثم الأنواع فالماهيات. ومن الملحوظ في مراتب هذا الإيقاع أنه يتطلب من =

لكن ما الذي كان يتلقاه التلميذ الفيثاغوري في مرحلة التعليم الرياضي بعد أن ينجح في اجتياز المرحلة الأكوسماتيكية؟

ما الذي كان لدى فيثاغور في شأن المعرفة الرياضية حتى يضعها في مرتبة علوية؟

هل كانت الرياضيات في الزمن الفيثاغوري على درجة من التراكم المعرفي، تسمح بأن تكون مادة معرفية للخاصة فقط من المتعلمين؟

أم يجب أن نتحلى بتزمت المؤرخ، فننظر في المرويات بحس النقد التوثيقي، فننفي بجرة قلم كل ما ينسب إلى فيثاغور، بدعوى أنه ليس لدينا عنه أي شذرة رياضية موثوقة النسبة؟

سنحاول في ما يتلو من سطور أن **نحقق معطيات المرويات التاريخية** لنقترب مما يحتمل أن يكون من المتداول المعرفي الرياضي في مدرسة كروطونا؛ ثم ننتقل من ذلك إلى توسيع النظر فنستحضر، ولو بإيجاز إسهامات هيباس وفيلولاوس وأرخيتاس . . . لتستوي أمامنا المادة الجامعة لرياضيات الفيثاغوريين، فنشتغل عليها بقصد الخلوص إلى بيان ماهيتها.

= التفكير قدرة على التجريد. وهي القدرة التي يضعها الدرس الفلسفي الأفلاطوني كشرط للتفلسف؛ وهو ما يتضح في صيرورة طلب الحد الماهوي في المحاورة الأفلاطونية، حيث يقوم على إيقاع التجريد. لذا ليس من المستغرب أن يكتب أفلاطون على باب أكاديميته «لا يدخل علينا من لم يكن رياضيا»؛ حيث أن التعليم الرياضي مران للعقل على طرائق التفكير التجريدي.

- ٢ -

في الإثبات الحفري (الأركيولوجي) لرياضيات فيثاغور

إن الفرضية التي نؤسس عليها هذه الفقرة من البحث، مفادها أن الطريق الأقدر على توصلينا إلى رياضيات فيثاغور ليس شذرات الدوكسوغرافيا، بل معطيات الحفريات المصرية والبابلية.

فلنبدأ باختبار فرضيتنا هذه.

إذا تجاوزنا إشكال التوثيق الدوكسوغرافي الخاص بفيثاغور تحديدا، نستطيع القول إن ما قدمه العقل الفيثاغوري مع أرخيتاس وفيلولاوس، في كيفية استعمال الرياضيات في بحث الوجود، وتأسيس النسق الفلسفي، يعد نقلة نوعية في سياق تطور الفكر الإغريقي، إذا نحن قسناه بإسهام التفلسف الملطي، وخاصة ما قيل عن الإسهام الرياضي لطاليس.

وعليه نستنتج أنه على الرغم من كون المعطيات الدوكسوغرافية لا تسمح لنا بضبط علاقات تطور المعرفة الرياضية الإغريقية في زمن فيثاغور، فإننا يمكن أن نستنتج من النظر في الإسهام الرياضي المنسوب إلى الفيثاغوريين الأوائل، وقياسه بما سبق في بواكير الفلسفة الإغريقية، أن العقل الفيثاغوري أول من لفت الانتباه إلى أهمية المعرفة الرياضية. ولعله لفت

الانتباه أكثر بالكيفية الخاطئة التي استعمل بها الرياضيات، وخاصة في عملية إسقاطه للعدد عشرة على البنية الكوسمولوجية، وتأويله النفسي للعدد الفردي والزوجي، وتمييزه رياضيا للمعاني الأخلاقية كما هو الحال في مفهوم العدالة التي صارت عندهم مربعا!

ثم من خلال تميز منتسبي مدرسة فيثاغور في الرياضيات، يمكن أن نتجرأ فنستنتج أن فيثاغور كان له إسهام ما، سمح بهذه الموضعة المتميزة للمعرفة الرياضية في النسق الفلسفي.

صحيح أن الحديث عن الرياضيات الفيثاغورية بدءا من فيلولاوس لا بدءا من فيثاغور، موقف مبرر منهجيا. غير أننا نريد الآن خرقه بالإيغال في التفكير في مرتبة فيثاغور الرياضية. إذ رغم شح الوثائق التاريخية؛ فإننا نزعم أنه بمكنتنا من خلال جمع بعض المعطيات السيرية والاستناد على بعض الكشوف الحفرية أن نخلص إلى موقف مغاير يعيد رسم بعض الملامح المعرفية لفيثاغور، رغم تلفها بفعل القدامة الزمنية، وعدم توفر سند تاريخي موثوق يوصلنا إليها.

لكن كيف نزعم إمكان الخلوص إلى ذلك الموقف المغاير؟

إن طريقنا في البحث نعبده أولا بمعطيات من البحث السيري، تخص تتلمذ فيثاغور في مدارس هليوبوليس، وممفيس ... وثانيا بما يفيدنا به البحث الأركيولوجي عن الرياضيات المصرية، وخاصة أداة «الحبل» الذي كان يستعمل في قياس المساحة، فضلًا عن معطيات من الرياضيات البابلية.

فلنسلك هذا الطريق لنرى إلى ما يمكن أن يوصلنا إليه:

من المعلوم أن أهم نظرية رياضية منسوبة إلى فيثاغور هي المبرهنة الموسومة باسمه، الخاصة بالمثلث. وهي المبرهنة التي يقول عنها **بروكلوس** في شرحه على متن أوقليد بأن فيثاغور لما اكتشفها «ذبح ثورا قربانا بسبب هذا الاكتشاف»[١]..

بيد أن وسم المبرهنة باسمه لا يعني أن المؤرخين يأخذونها بوثوق؛ فكيف نثبت نسبها إليه إذن، مع سهولة الشك في الإسناد؟

أنى لنا إثبات ذلك والشك في وصلها بفيلسوف ساموس سهل ميسور. إذ يكفي الاعتراض على الوصل بالقول: ليس لنا عن لحظته التاريخية أي شذرة موثوقة تنسب له فضل ابتداع مبرهنة المثلث.

إذا استطعنا إثبات نسبة المبرهنة إليه، فإننا نكون بذلك قد أمسكنا بأهم معطى معرفي، يمكننا من قياس إسهامه الرياضي. وهنا نزعم أن **نسب المبرهنة إلى فيثاغور أصح من نسبتها إلى فيلولاوس. فإذا كان فيثاغور لم يكتب شيئا، وليس لدينا عن زمنه شذرة تنسب له تلك المبرهنة، فإن كل الشذرات التي تبقت من فيلولاوس هي أيضا، ليس فيها أي تصريح بكونه هو مبدعها**. ومن ثم فإن نسب المبرهنة إلى هذا الأخير يقوم على مجرد التخمين،

---

(١) XIX, Proclus, Commentaire sur le premier livre des Elements d'euclide, I, XLVII, éd. Friedlein, 426, 6.

مثله مثل نسبها إلى فيثاغور. ولا مستند لدى مؤرخي العلم في نسبها إلى فيلولاوس، سوى أنه مادام قد أبان في شذراته عن بعض المعارف الرياضية فينبغي نسب المبرهنة إليه لا لغيره!

لكن ما هو الدليل الذي نرجح به أن تكون المبرهنة من فيثاغور لا من فيلولاوس؟

إن الدليل هو أن النصوص السيرية والفلسفية تتحدث عن أسفار فيثاغور وزيارته إلى مصر وبابل، ولا تتحدث في سياق سردها لحياة فيلولاوس عن ترحاله خارج اليونان، على نحو ما تحدثت به عن فيثاغور؛ وفي هذا الترحال نمسك بخيط مهم يفسر لنا مصدر المبرهنة الفيثاغورية، حيث نزعم أنه استقدمها من الرياضيات المصرية والبابلية.

وللاستدلال على ذلك لنستأنس في البدء ببعض الإشارات الواردة في كتب السير:

في نص لـ «**كاليماك**» نقرأ سبب تميز فيثاغور في علم الرياضيات بالإحالة إلى مصدر معرفي خارج عن السياق الإغريقي؛ حيث قال - فيما يرويه ديودور الصقلي -:

«إذا كان فيثاغور قد اكتشف قسما من مسائله الهندسية، فإنه جاء بالأحرى من مصر، فكان أول من أدخلها إلى اليونان»[1].

أي أن كاليماك احتاج لتفسير سبب التقدير الشائع للإسهام

---

(١) Diodore de Sicile, III, Bibliothèque historique, X, 6, 4.

الرياضي الفيثاغوري إلى استحضار الاستعارة المعرفية من خارج السياق الثقافي الإغريقي، فضلًا عن تنصيصه على وجود إسهام ذاتي منه.

إذا أخذنا مقالة كاليماك بمنطوقها اللفظي، فإن ثمة مسألة تحتاج إلى بحث، وهي نوعية الصلة الناظمة بين الرياضيات المصرية والفكر الرياضي الفيثاغوري. ورغم أن بيان هذه الصلة بالرياضيات المصرية، والوقوف عند تفاصيلها أمر يصعب تحقيقه بالنظر إلى التباس التاريخ الفيثاغوري، وصعوبة الجزم في شأن صدقية كثير من المعطيات السيرية الخاصة بفيثاغور؛ فإن ما هو **مؤكد هو أن الحضارة المصرية طورت المعرفة الهندسية، وكان لها أداة لضبط قياس المساحة الأرضية، لحاجتها إلى تعيين معالم وحدود الملكيات الزراعية، بعد تلفها بفعل فيضان نهر النيل.** وكانت الأداة عبارة عن **حبل فيه ثلاث عشر عقدة**، تمكن به المصريون من تجاوز إشكال قياس المساحة.

والملفت للنظر أن من خلال حالات استعمال ذلك الحبل، يتبين أن المصريين توصلوا إلى ضبط نظام المثلث القائم الزاوية. أي أنهم كان لديهم إدراك لحالة من حالات المبرهنة المنسوبة إلى فيثاغور شخصيا. وهي المبرهنة ذاتها التي كشفت الحفريات أن الرياضيات البابلية كانت هي أيضًا على معرفة بها منذ أزيد من أربعة آلاف سنة.

فما تفيد هذه المعطيات الحفرية من حيث الصلة بالرياضيات الفيثاغورية؟

إن الحافز إلى طرح هذا السؤال هو معاودة التفكير في اللحظة الأولى لتبلور الفلسفة الفيثاغورية. ذلك لأنه إذا كان التاريخ لم يحفظ لنا من فيثاغور تحديدا أي معطى معرفي رياضي، على نحو موثوق، فإن حديث الدوكسوغرافيا عن زيارته لمصر ومقامه فيها وتعلمه داخل مدارسها/معابدها الدينية (هليوبوليس، ممفيس)، يمكن أن نجد فيه ما يفيد في توثيق تلك المبرهنة ونسبها إليه. كما أن مقارنة تلك المبرهنة الفيثاغورية بالرياضيات البابلية والمصرية يمكن أن يكون مرتكزا لتوثيق خبر زيارة فيثاغور إلى مصر وتعرفه على الهندسة المصرية. ومن ثم فلا داعي لأن نذهب مذهب المؤرخين المعاصرين الذين ينفون عن فيثاغور أي إسهام في تأسيس وتطوير الرياضيات الفيثاغورية، حتى يجعلون من فيلولاوس مبتدأها الأول. بل يجب أن نوسع من فرضنا السابق فنقول إن التميز الرياضي الذي بدا به فيلولاوس وأرخيتاس وغيرهما، ينبغي أن نربطه بشخص فيثاغور ابتداء، وبنوعية التعليم الذي أعطاه لتلامذته الخُلَّص في كروطونا؛ فتناقل ذلك إلى فيثاغوريي القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. وهو التميز الذي يبدو في المنسوب الرياضي الى هيباس باكتشافه العدد الأصم، والمنسوب الى فيلولاوس، وأرخيتاس[1].

---

(١) من بين الشذرات الدوكسوغرافية المسهبة في بيان تميز أرخيتاس في العلم الرياضي =

وبهذا لا نصحح صورة فيثاغور ومكانته في الرياضيات الفيثاغورية فقط، بل نؤكد أيضًا الصلة بين الفيثاغورية وحضارات الشرق.

لكن إذا كان فيثاغور ليس مبدع المبرهنة بل ناقل لها من مصر وبابل، فما القيمة التي أثبتناها لفيثاغور في الرياضيات الإغريقية، والحال أننا لم نثبت سوى أنه كان ناقلا؟

إن في إثباتنا لنقله لتلك المبرهنة من مصر وبابل إثبات أمر آخر أهم، وهو أن فيثاغور سبق أن تلقى تعليما رياضيا من هذين الحضارتين. ولا يمنع بعد إثبات ذلك، أن نفترض بأنه خلال تدريسه زاد في بلورة فلسفة رياضية قدست العدد والشكل الهندسي؛ **فوضع العقل الإغريقي على طريق التأسيس التجريدي للرياضيات وهو الطريق الذي أكمله من بعده فيلولاوس، ليصل إلى أودوكس وأوقليد معبدا.**

فلنترسم بعض مقاطع هذا الطريق:

= شذرة أوطوكيوس Eutocios في التعليق على متن أرخيمدس:

Eutocios, Commentaire sur De la sphère et du cylindre d'Archimède, II, dans Archimède, III, 2éd, Heiberg, 84, 12-88, 2.

كما يستحضر أوطوكيوس قولا لأراتوسطين يشير فيه إلى عمق وصعوبة العمليات الرياضية التي قدمها أرخيتاس.

Eutocios, ibid, III, 2éd, Heiberg, 96, 10.

ومن خلال معالجة أرخيتاس لمسائل هندسة المكعب, يبدو بالفعل أن العقل الفيثاغوري كان له تميز في العلم الرياضي منذ لحظة مبكرة.

- ٣ -

في الرياضيات المرئية أو التمثيل الهندسي للأعداد

أول ما يجب التوكيد عليه في تحليل الرياضيات الفيثاغورية هو **هندسة العدد الجبري**. ذلك لأن الترميز الحسابي للعدد لم يكن مكتشفا وقتئذ، ولذا كان التعليم الرياضي الفيثاغوري يقوم على ترسيم الأعداد في أشكال هندسية. والقول بالترسيم الفيثاغوري للأعداد في صور هندسية أمر مقرر منذ أرسطو. غير أن الدوكسوغرافيا اللاحقة -أحيل هنا بشكل خاص على جامبليك- تضيف بأن فيلولاوس هو أول من قدم ذلك الترسيم الهندسي. رغم أنه من ناحية التوثيق التاريخي ليس ثمة توكيد على صحة ابتداء مشروع الترسيم الرقمي معه.

فكيف اهتدى الفيثاغوري إلى رسم الأرقام؟

وما هو المنطق المنهجي والفلسفي الذي حكم ترسيماته تلك؟

لنتخيل الوضع الحرج الذي كان العقل الفيثاغوري يستشعره، أي الاحتياج إلى لغة للتعبير عن الأرقام قبل ابتداع اللغة الرمزية الرياضية. حيث اهتدى إلى فكرة تبدو بسيطة ولكنها حققت له الكفاية المنهجية والفلسفية معا. وهو **التمثيل المرئي للأعداد بالتعبير عنها بالنقط**. فصار الواحد نقطة، والاثنان نقطتان، والثلاثة

ثلاث نقط، ... والعشرة عشر نقط ...

لكن إذا كان من السهولة تمثيل الواحد بنقطة واحدة، فإن ترسيم الإعداد الأخرى يستلزم احتراسا؛ لأن وضع نقطتين متماستين لترسيم الاثنين، قد يؤدي إلى تداخلهما أو التباسهما إزاء الرؤية؛ لذا فَكَّرَ الرسام الفيثاغوري في وضع مسافة بين النقط الدالة على أكثر من واحد. **وهذا التصور للمسافة الفاصلة بين الأعداد لا يطرح أي مشكلة فلسفية بالنسبة له، فمدرسته الفكرية لا تنفي وجود الفراغ في البنية الأنطولوجية للكون، بل تقول بوجوده، وتمنحه دورا محوريا في رؤيتها الكوسمولوجية، كما سنرى لاحقا، ولذا فتنقيط الأرقام مع فاصل يتموضع بينها يناغم تماما التصور الكوسمولوجي الفيثاغوري أيضا؛ لأنه تصور يقوم على رؤية تجزيئية للمادة، لا رؤية اتصالية.**

على هذا النحو نفترض أن ذاك الفيثاغوري فَكَّرَ في مشروع ترسيم الأعداد فقام بالفصل بين النقط، حتى تتمكن العين من التمييز والعَدِّ؛ فأسس لرياضيات مرئية، تتناغم تمام التناغم مع رؤيته إلى الوجود بوصف كينوناته كلها أعدادا. مثلما تتناغم مع مستوى تطور المعرفة وقتئذ، التي لم تكن قد انتقلت بعد إلى تجريد العدد من الامتداد الهندسي.

ومن الملحوظ في مكونات العد الفيثاغوري غياب الصفر. وإذا تأملنا الترسيم الهندسي القائم على التنقيط، فإنه يمكن بمحض ذلك تفسير غياب إمكانية تمثيل «الصفر» لدى الفيثاغوريين، أو لنقل

بتعبير آخر، غياب الصفر من العد العشري في الرياضيات الفيثاغورية، رغم أن منظورها الأنطولوجي يقول بـ «وجود الفراغ»[1]؛ **لأن الصفر لا يتوفر على شكل هندسي، أي ليس له امتداد. صحيح أن الواحد هو أيضًا لا امتداد له حسب الفيثاغورية؛ لكن إذا قسناه بالصفر فهو على الأقل قابل للتمثل الهندسي؛ لأنه يناظر النقطة**. وهو ذات التعريف الذي نجده في متن العناصر **لأوقليد**، عندما عرف النقطة بكونها لا طول لها ولا عرض.

بيد أن الفصل بين النقط بمسافة لم يكن اعتباطيا أيضا، بل تم التفكير في **جعل الأعداد ذات بنية هندسية واضحة ودالة**. فإذا بالواحد يتمظهر نقطة، ونقطتا الاثنين تُرسم خطا، ونقط الثلاثة تُرسم سطحا، والأربعة تُرسم جسما.

ثم يمكن أن نرى بوضوح في الترسيم الفيثاغوري للأعداد حضور المثلث والمربع. وهو الحضور الذي نراه ممهدا حقيقيا ليس فقط لتأسيس علم الهندسة، بل تأسيس علم الحساب أيضا، حيث أن الحساب اليوناني ارتكز على شكلي المثلث والمربع فضبط بذلك العمليات الحسابية. حيث أمكن **من خلال المثلث التمثيل المرئي لحساب الجمع، ومن خلال المربع تمثيل حساب الضرب**. وإذا انتقلنا إلى أواخر الفيثاغوريين سنلاحظ استمرارًا في

---

(١) رغم ظهور البرمنيدية وتسفيهها لعبارة «وجود الفراغ» بنقيضة تعبيرية تؤول الى القول بـ«وجود العدم»؛ فإن تلامذة فيثاغور لم يروا إشكالا في استصحاب فكرة كينونة الفراغ في البنية الأنطلوجية. لكنهم في ذات الوقت لم يروا حاجة إلى ترقيمه عدديا.

تطوير استعمال الأشكال الهندسية في الحساب، وخاصة مع نيكوماخ الجرشي ... ولا تزال اللغة الرياضية إلى اليوم تستعمل العبارة الهندسية في التحليل الجبري، فنقول مربع عدد ما، للدلالة على حاصل ضرب العدد بنفسه، ومكعب عدد ما، للتعبير عن العدد مرفوعا للأس الثالث ... وكل هذا يمكن أن نرى فيه بوضوح ملامح التمثيل الفيثاغوري للأعداد في شكل هندسي.

هذا فضلًا عن أن التفكير في المثلث القائم الزاوية هو الذي سيوصل الفيثاغورية إلى كشف حسابي خلخل عقيدتها الرياضية، كما سنبين بعد حين.

وإذا قلنا إن التمثيل الهندسي للأعداد ساعد الفيثاغوريين على تطوير الحساب، فإنه لابد من أن نقول إنه كان عائقا أيضا، حيث إذا كان بالإمكان اعتماده لاحتساب الأرقام الصغيرة، فإن الرياضي اليوناني سرعان ما أدرك استعصاء الاشتغال على الأرقام الكبيرة بمنطق الترسيم الهندسي. ومن هنا نفهم دلالة وقيمة مشروع أرخيمدس في متنه «حاسب الرمل» Arénaire الذي نقل الرياضيات الإغريقية إلى مرتبة جديدة في تمثل واحتساب الكم الكبير(الأعداد الكبيرة).

وعود إلى «الواحد» الفيثاغوري، الذي قلنا من قبل إنه لا امتداد له، حيث يناظر النقطة؛ لنقول عنه أيضًا إنه لابد من استحضار الخلفية الدينية للفيثاغورية، لفهم خصوصية وضعه الهندسي، المجرد حتى من الاندراج تحت ماصدق التصنيف

العددي إلى فردي/زوجي. حيث لا نرى تفسيرا لهذا الوضع الأنطولوجي الخاص إلا باستحضار مفهوم الموناد، أي الواحد كأصل لاهوتي للكينونة.

وإذا تأملنا العدد الفيثاغوري في سياق زمنه، سنلحظ أنه تقدم كبير في منحى التجريد. فمعلوم أن ما بلغه الحساب اليوناني بعد فيثاغور هو الترميز الأبجدي للأعداد، (أي تمثيل الأعداد بحروف اللغة الإغريقية، حيث رمز للواحد بحرف ∝ ولرقم اثنين بـ B ولثلاثة بـ Y . . . إلخ)؛ لذا فالتنقيط الفيثاغوري هو تطور مهم في سياق التعبير عن الأعداد، لا يخلو من إرهاص بحس التجريد وإن لم يبلغه، ولو بلغة الترميز الأبجدي.

لكن ما سبب التفكير في الأعداد من مدخل هندسي؟

يرى جومبرز أن السبب يرجع إلى أن الوعي «لم يكن قد اعتاد على التعامل مع المجردات»[1]. أي لم يكن قد ترقى بعد إلى مستوى استعمال المفاهيم المجردة، فكان في حاجة إلى رؤية الأعداد في صور مجسمة. **لكننا نضيف إلى ذلك سببا كوسمولوجيا يتعلق بالعقيدة الفلسفية الفيثاغورية التي نظرت إلى العدد بوصفه أصل الوجود.** حيث نرى أن السبب يكمن في كون بنية الوجود تظهر كينونات ذات شكول هندسية. وبما أن تلك الكينونات في التمثل الفلسفي الفيثاغوري أعداد، فإن الوصل بين العدد والشكل

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p115

الهندسي يتناغم مع الوصل الموجود في البنية الأنطولوجية للكون.

لكن رغم أن الأعداد لم تكن مرموزة في شكل جبري، فإن ذلك لا يعني عدم تطور التفكير الفيثاغوري في بحث دقائقها وعلاقاتها، بل لقد بلغ به النظر في تلك الدقائق إلى الدرجة التي أوصلته إلى معضلة بالغة التعقيد والتجريد، هزت معقوليته من القواعد، وأعني بها اكتشاف «العدد الأصم» Nombre Irrationnel، الذي أذهل العقل الفيثاغوري، وهز معقولية رياضياته.

فكيف توصلت الفيثاغورية إلى اللامعقول الرياضي؟

– ٤ –

في اكتشاف العدد الأصم[1]

يقول أيتيوس متحدثا عن الفيثاغوريين: «اعتقدوا أن طبيعة العدد عشرية Decade: وذلك لأن الإغريق، وكذا كل الشعوب البربرية يعدون حتى العشرة، وبعدها نبدأ من الوحدة»[2]..

(١) «العدد الأصم» -و«الأعداد الصماء»- اصطلاح أطلقه الخوارزمي، للدلالة على الأعداد التي لا تنطق بكمية حسابية محددة. وهي تسمية شائعة عند جمهور الرياضيين، رغم أنه إذا أردنا ترجمة دقيقة لمعنى هذا العدد، فأحرى أن نسميه «عددا أبكم» بدلا عن «عدد أصم»!

(٢) Aéitus, Opinion, I, III, 8.

كان النظام الفيثاغوري في العد الحسابي نظاما عشريا. ومن ثم فكل الأرقام التي تجاوز العشرة راجعة إليها. فرقم إحدى عشر هو (١٠ + ١)، واثنى عشر هو (١٠ + ٢) ... ولذا فكل الأعداد في حقيقة محصولها الإرجاعي تعود إلى عشرة[١].

وفي هذا الإرجاع إلى العشرة نلحظ أساسا معرفيا سيكون له وقع كبير على التمثل الفيثاغوري للعدد والوجود؛ إلى درجة اختلاق كينونات غير ملحوظة في نظرية الكوسموس الفيثاغورية ليكتمل لها العدد العاشر. وهو ما نعاه عليها أرسطو[٢] في تعليقه على فكرة «الأرض المضادة» أو - «الأرض المقابلة» - في الكوسمولوجيا الفيثاغورية!

وكانت الفيثاغورية ترسم العشرة في شكل هندسي، بهذا الثالوث المرقوم بعشر نقط:

.

. .

. . .

. . . .

---

(١) يتساءل الكثير من المؤرخين عن أصل النظام العشري؛ صحيح أننا نجد عند كثير من الأقوام والشعوب أنظمة عَدٍّ أخرى، لكن العد العشري أكثرها انتشارا الأمر الذي استلزم إيجاد مشترك يبرر شيوع ذاك النمط الرياضي في مختلف الأنساق الثقافية. ومن بين التفاسير الأكثر تداولًا هو أن أصل العد العشري هو أصابع اليد. إذ بما أنها عشرة أصابع فإن الإنسان ارتكز عليها في بناء الحساب.

(٢) Aristote, Métaphysique, A, V, 985 b 23.

ثم إن العدد عشرة كما يتضح من الشكل الهندسي السابق يقوم على علاقة جمع بين الأعداد الأربعة الأولى، يقول أيتيوس: «حسب فيثاغور إن قوة عدد عشرة توجد في عدد الرابوع (tradét). وسبب ذلك هو أنه إذا جمعنا الأعداد من واحد حتى أربعة فإننا نحصل على عشرة ..»[1].

وبالنظر في الأعداد العشرية - وكذا فيما يتلوها - تبين للفيثاغوريين أن **الأعداد تنقسم إلى نوعين: فردي وزوجي**. غير أنها لم تكتف بهذا الوسم بل جاوزته إلى القول بأن الأعداد الفردية منتهية محدودة. والأعداد الزوجية لانهائية. ودليلها على ذلك أن الأعداد الزوجية يمكن قسمتها على اثنين فيكون الحاصل عددين متساويين، بينما الأعداد الفردية لا يمكن أن يكون ناتج قسمتها على اثنين عددين متساويين.

لكن هنا لابد من التنبيه إلى أن الفيثاغورية لم تعامل الواحد بوصفه عددا فرديا، بل هو عندها أصل الأعداد جميعها؛ ومن ثم فهو خارج التصنيف (فردي/زوجي).

وسنعود إلى بحث دلالة استثناء الواحد من الاندراج ضمن التصنيف (فردي/زوجي)، وهو الاستثناء الذي قلنا من قبل إن تفسيره ديني وليس رياضيا.

وفي مسألة القسمة تلك نقترب من اكتشاف المأزق

---

(١) Aوitus, Opinion, I, III, 8.

الفيثاغوري. ولبيان ذلك لنبحث الآن مبرهنة فيثاغور القائلة:

في كل مثلث قائم الزاوية، يكون مجموع مربعي طولي الضلعين المحاذيين للزاوية القائمة، يساوي مربع طول الوتر.

ولنجوز لنفسنا بقصد إيضاح المبرهنة، أن نصوغها بالترميز الرياضي، رغم أنها كتابة رمزية لم تكن ممكنة في ذلك الزمن. تقول مبرهنة فيثاغور: $a^2 + b^2 = c^2$

حيث أن a وb وc أعداد طبيعية صحيحة.

فإذا افترضنا أن $a = b = 1$ حيث أن a وb وc أضلاع لمثلث قائم، فإن الوتر $c^2 = 2$ أي $2^2 = 1^2 + 1^2$ وبالتالي فإن ناتج $C = \sqrt{2}$ هو عدد أصم؛ لأن جذر مربع ٢ ليس عددا صحيحا، بل حاصله هو ... ٤١٤٢١٣٥٦، ١، أي أنه عدد غير منته، وبتعبير آخر: إنه عدد أصم. وقد قلنا عن نعته هذا، بأنه كان أحرى بالخوارزمي وجمهرة الرياضيين أن يسموه «عددا أبكم»؛ لأن مدلوله هو أنه لا ينطق بكمية رياضية محددة.

أما مناسبة اكتشافه، فراجعة إلى البحث الفيثاغوري في المثلث قائم الزاوية، بربطه علاقة طول الوتر بطولي ضلعي الزاوية القائمة للمثلث. إذ بذلك اكتشف[1] الفيثاغوريون العدد الأصم،

---

(١) لفظ «اكتشف» نربطه بالمتداول الثقافي اليوناني، ولا نقصد به أن العدد الأصم كان مجهولا خارج السياق اليوناني، حيث أن الأعداد الصماء كانت مكتشفة في الرياضيات الهندية قبل زمن فيثاغور.

الذي ينتج عن أعداد ليس لها جذر تربيعي صحيح.

فما هي المشكلة في هذا النوع من الأعداد؟

ولماذا لم تستحمله بنية الرياضيات الفيثاغورية؟

إن موقف مدرسة كروطونا من العدد الأصم يكشف الخلل الكامن في تلك القراءة المثالية الفيثاغورية للعدد. والمشكل ليس كما يقول الرياضيون، أي يكمن في أن الحساب الفيثاغوري القائم على نوعي الفردي والزوجي المنضبطين من ناحية الكم، لم يكن يحتمل استبطان هذا النوع من الأعداد ضمن بنيته، حيث لا يقبل إلا العدد المحدد الكمية؛ أما إدخال العدد الأصم فهو يزلزل البنية من أساسها؛ بل نرى السبب ديني/ فلسفي وهو أن العدد المنضبط الكم، هو وحده القادر على الانسجام مع العقيدة الفيثاغورية النازعة إلى تأسيس رؤيتها إلى الوجود على أساس النغم والعدد، أي على أساس الانسجام والمعقولية، ولذا أدرك الفيلسوف الفيثاغوري أنه إذا ما قال بوجود العدد الأصم؛ فإن معقولية رياضياته ستختل، ومن ثم تختل معقولية الوجود أيضًا تبعا لاهتزاز أساسها الرياضي ذاته. ومن ثم كان لابد للفيثاغورية من نفي وجود ذلك العدد، لكي تتمكن من الاستمرار في تأسيس معقولية الوجود! حيث كان الناتج عن ذلك الجذر التربيعي «عددا» خارقا لنمط قراءتها المثالية للكينونة الرياضية.

وهنا يتضح مرة أخرى أن **فهم دلالة الرياضيات الفيثاغورية لا يتأتى بمنظور رياضي بحت**؛ بل لابد من إدراك ماهية الرياضيات

الفيثاغورية بكونها «رياضيات دينية فلسفية» وأن البعد النظري الثاوي فيها آت من هذه المرجعية، أكثر مما هو آت من اشتغال رياضي بحت. كما لابد من استصحاب تلك الماهية لتفسير دلالة كثير من المواقف والمآزق التي وقع التفكير الفيثاغوري في مواضع أخرى خارج المجال الرياضي البحت.

وعليه فإن **مشكلة العدد الأصم ليست راجعة إلى اكتشاف خلل حسابي، بقدر ما هي راجعة إلى أن الفيثاغورية لم تكن تنظر إلى العدد كأداة حساب فقط، أي بنظرة معرفية إجرائية، بل كانت تنظر إليه بنظرة تقديسية دينية، أي أنها كانت فلسفة متماهية مع «لاهوت» الرياضيات**. ومن ثم لا غرابة أن يصيبها اكتشاف العدد الأصم بالدوار؛ لأن الأمر هنا شبيه بما يحدث دوما في لحظة انهيار الأنساق المعرفية بسبب كشوف تشكل عائقا إبستيمولوجيا، يضطر الجماعة العلمية إلى إعادة النظر في البنية العلمية بأكملها، إن هي أرادت استدخال ذاك الكشف في بنيتها المعرفية.

لكن الفيثاغورية لم تكن تحتمل هذا الاستدخال؛ لأن مقتضاه كان مراجعة جذرية تؤول إلى إعلان الردة عن لاهوت الرياضيات، وقد كان قانون الصمت يساعد على ضبط الجماعة، واحتمال دوارها في الداخل .. وقد يكون **هيباس** Hippase الذي قيل بأن مدرسة كروطونا حكمت عليه بالإعدام بسبب إفشائه سر العدد الأصم، أول مرتد فلسفي في تاريخ اللوغوس. وقد يكون هذا المسكين أحد الذين أعياهم الدوار بفعل اكتشاف العدد الأصم،

فتحدث عنه خارج المدرسة بما يفيد التشكيك في العقيدة الرياضية الفيثاغورية، معلنا ردته عنها؛ أو قد يكون أحد عباقرة الرياضيات الذين جابهوا فيثاغور نفسه، إذ إذا أخذنا ببعض المرويات، سنلاحظ أنها تنسب اكتشاف العدد الأصم لهيباس وليس لفيثاغور، فكانت نتيجة هذا الكشف الرياضي هو مسارعة الفيثاغورية إلى قتل المرتد عن عقيدتها؛ ضبطا للسياج الجامع للجماعة بصرامة!

وبقولنا هذا فإننا نستحضر السرد الشائع، لكننا بطبيعة الحال لا نؤكد وقوعه، فالحديث عن إعدام هيباس بسبب إعلانه للعدد الأصم، قد يكون مجرد رواية مختلقة، أراد بها الراوي تصوير مقدار خطر اكتشاف اللامعقول الرياضي، ووقعه القاتل على الفيثاغورية. وحتى **أوقليد** عندما أورد الحكاية في متن العناصر، شكك فيها بذكاء؛ وقاربها بمدلولها الرمزي لا بمدلولها الواقعي، فقال:

«إن رواة الحكاية قصدوا التعبير المجازي. أرادوا القول بأن كل ما هو لا عقلي وبلا صورة ينبغي أن يبقى مخفيا. وأن كل نفس تريد الولوج إلى هذه المنطقة السرية، وتفتحها، فإنها تنزلق إلى بحر الصيرورة، فتغرق في لجج الأمواج المتحركة»[1].

وباستحضار الدلالة اللاهوتية للعدد نفسر كيف أن العدد الأصم ظل في تاريخ الفيثاغوريين رقما منفيا وإشكالا عصيا؛ رغم

---

(١) Euclide, ?lىments, premier scolie du livre X.

أن **أودوكس** Eudoxe de Cnide[١] تمكن في زمن مبكر، أي في القرن الرابع قبل الميلاد، من تأسيس **أول حل رياضي لمشكلة الأعداد الصماء**، - وهو الحل الذي نجده حاضرا في الكتاب الخامس من متن «العناصر» لأوقليد - فقد استمر الفيثاغوريون في رفض الاعتراف به. وهذا يؤكد ما قلناه من قبل، أي أن سبب المعضلة لاهوتي وليس رياضيا. ومن ثم فالمشكلة في المنظور الفيثاغوري لا يمكن أن تُحل حسابيا، بل لها تعلق بالدلالة الدينية والفلسفية للعدد. والدليل على ذلك أنه رغم كون معالجة أودوكس مقاربة رياضية صحيحة، فإنها لم تنه استمرارية الإشكال في الحقل الفلسفي الفيثاغوري، إذ نلقى مشكلة العدد الأصم حاضرة حتى عند الفيثاغورية الجديدة، أي بعد قرون من زمن أودوكس.

لكن مع ذلك لابد من القول بأن مشكلة العدد الأصم، التي يعود الفضل في اكتشافها - في السياق الثقافي اليوناني - إلى الفيثاغورية، كانت سببا من الأسباب الحافزة للعقل الرياضي ليس فقط في القرن الرابع قبل الميلاد مع أودوكس، بل نزعم أنها

---

(١) يعد أودوكس Eudoxe de Cnide أكثر تلامذة أفلاطون اقتدارا من الناحية المعرفية الرياضية؛ واشتغاله بحل معضلة العدد الأصم لا نراه مفصولا عن الدرس الفلسفي الأفلاطوني؛ إذ نعلم أن أفلاطون كان واعيا بتلك المعضلة, حيث أشار في محاورة «مينون» إلى لامعقولية «الأعداد الصماء». وانصراف أودوكس إلى حلها لم يكن اهتماما بالفيثاغورية وحدها، بل لعله أيضًا اهتمام بإشكاليات المدرسة الأفلاطونية التي قرأت هي أيضًا الأعداد قراءة مثالية.

موصولة بكثير من المشاريع النظرية والرياضية، بل حتى المشروع اللايبنيزي أيضًا الذي أسس لحساب اللامتناهي موصول بمعضلة ذاك النوع من الأعداد / ومرتبط **بمفهوم «اللانهائي»، ذاك المفهوم الذي إن كانت الفلسفة قد استطاعت تمثله أنطولوجيا، فإن فضل الفيثاغورية يكمن في بيانه رياضيا، وإن لم تستطع هي أن تحتمل مستلزماته ومقتضياته على المستوى الديني والفلسفي.**

ولفهم السبب ينبغي أيضًا استحضار التصور الفلسفي/ الكوسمولوجي الفيثاغوري لمفهوم «اللانهائي»، حيث لا تنظر الفيثاغورية إليه نظرة تقدير، بل **اللانهاية عندها دليل نقص، وليس دليل كمال**، كما عند أنكسيمندر في بيانه لدلالة «الأبيرون».

– ٥ –

في لاهوت العدد وأبعاده الأخلاقية والفلسفية

ذاك كان على مستوى **الملمح الهندسي للأعداد الفيثاغورية، وتطورها نحو مأزقها المتمثل في اكتشاف العدد الأصم، الذي هز معقولية مدرسة كروطونا**. حيث بينا أن المدرسة لم تكن قادرة على استيعاب اكتشافها الرياضي؛ لأنها أدركت أن ذلك يقتضي إجراء مراجعة جذرية لكامل النسق الفلسفي؛ فاختارت أن تكون هي أيضًا **صماء أمام خبر إعلان اكتشاف الأعداد الصماء**، فاستمرت في

عقلنة الوجود باستعمال نظرية العدد متجاهلة الإشكالات التي تثوي داخله؛ فبقي العدد في المنظور الفيثاغوري نموذجا للمعقولية، بل وأصل معقولية الوجود كله، لأنه حاضر وناظم لمختلف مستويات وأبعاد الكينونة، دينية كانت أو كوسمولوجية، أو نفسية، أو أخلاقية.

وصلة العدد بالأبعاد الدينية والكونية والنفسية والأخلاقية، تبدو جلية في التأويل الفيثاغوري لماهية الأعداد، حيث لم تقتصر الفيثاغورية على قراءة الأعداد قراءة رياضية فقط بالتفكير في العلاقات الحسابية، أو من خلال تمثيل صورها الهندسية القائمة على مفهوم الامتداد، بل نظرت إليها نظرة قيمية أيضًا. وشهير ذاك الجدول الذي ينسبه أرسطو[١] إلى الفيثاغوري **ألكميون** الذي ينظم الأعداد وفق تقابلات تؤسس لعشر مقولات مزدوجة، تختلط فيها الأبعاد الرياضية بالأبعاد الدينية والفلسفية والكوسمولوجية:

١- محدود/ لا محدود	٦- سكون/ حركة
٢- مفرد/ زوجي	٧- مستقيم/ منحنى
٣- واحد/ كثير	٨- نور/ ظلام
٤- يمين/ يسار	٩- خير/ شرّ
٥- ذكر/ أنثى	١٠- مربع/ مستطيل

(١) Aristote, Métaphysique, A, 5, 986 a.

وهذا الجدول الجامع لأزواج مفاهيمية، يرى هيجل أنه رغم اختلاله، يعبر عن «تقدم في تحديد المفاهيم المجردة»[١].

وبالفعل إن فيه اشتغالا مفاهيميا، يمكن أن نرى فيه أقدم محاولة فلسفية لتنظيم بنية مفاهيم لغة الفكر الفلسفي. لكن سياق بحثنا الآن لا يسمح بأن نوغل في درس **مقولات ألكميون**؛ لأن أهم ما ينبغي أن نهتم به في الجدول هو ذاك المعيار التفاضلي الناظم لتراتبيته. حيث يكشف عن تفاضل قيمي بين مكوني أزواجه المفاهيمية، مما يمكن أن يعد **إرهاصا مبكرا بالبنية النظرية الميتافيزيقية الأفلاطونية، القائمة على الفصل بين عالم الخير والكمال، وبين عالم الحس والنقص**. لكن لم يكن ممكنا للفيثاغورية أن تصل إلى هذا النمط المتعالي (الترنسدنتالي) المفارق في تمثل الوجود؛ لأن مفهوم «العدد عندها ليس له وجود خارج الأشياء المحسوسة المعطاة في التجربة»[٢].

ونرى في هذا التفاضل القيمي اشتغال الخاصية الماهوية للرياضيات الفيثاغورية. فإذا كانت القراءة الهندسية التي قدمتها الفيثاغورية للأعداد الأربعة، كما سنبين في مبحث الكوسمولوجيا، تقول بأن الواحد يناظر النقطة، ورقم الاثنين يناظر الخط، والثلاثة تناظر المساحة، والأربعة تناظر الجسم، فإن مجموع الأربعة يولد عددا مقدسا، حسب الاعتقاد الفيثاغوري، وهو العشرة. حيث كان

---

(١) Hegel , lecons , p68. cité par Jean-Francois Mattéi, Pythagore, ibid , p71-72.

(٢) Jean-Francois Mattéi, Pythagore et les pythagoriciens, ibid, p72

هذا الرقم ذا مقام خاص، إذ هو مجموع الأربعة الأولى (١ + ٢ + ٣ + ٤)، ومن ثم فهو أكمل الأعداد. والنظر للعشرة كنموذج للكمال، سيكون له أثره على التمثل الكوسمولوجي الفيثاغوري كما سنرى بعد حين.

وإضافة إلى دلالات الجدول السابق، نجد لدى الفيثاغوريين تأويلات نفسية وأخلاقية لمعاني الأعداد، إذ نجد في شذرة **فيلولاوس**[١] أن الخمسة تمثل الألوان، والستة تمثل النفس والحياة، والسبعة الفكر والصحة والنور، والثمانية الصداقة والحب. وحتى التمييز الفيثاغوري بين الفردي والزوجي، باعتبار الأول محدودا والثاني لانهائيا، لم يخل من تأويل أخلاقي. فالفردي يرمز حسب الفيثاغورية إلى الذكر، بينما يرمز العدد الزوجي إلى الأنثى. كما أضافت إلى هذه القراءة الجنسية للأعداد، قراءة أخلاقية، وهي ما يشير إليها **أرسطو** في متن «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بقوله: «تخيل الفيثاغوريون أن الشر من اللانهائي، والخير من النهائي»[٢].

وفي متن «الأخلاق الكبير» - المنحول إلى أرسطو - نجد استحضارا ونقدا للصياغة الرياضية للمفاهيم الأخلاقية والسياسية، وكان المثال الذي اختاره الكاتب لإيضاح ذلك هو صياغة الفيثاغوريين للعدالة في «كونها مربع عدد ما»؛ حيث علق عليه

---

(١) Tiré des Theolog. Arithm. , p. 56.

(٢) Ethique à Nicomaque, II, v, 1106 b 29.

بالقول إن «فيثاغور لم يؤسس نظرية الفضائل تأسيسا صحيحا»[1] بسبب نزوعه الرياضي هذا.

وعليه نستنتج أن **العدد لا يتموضع في بنية الفلسفة الفيثاغورية في مستوى معرفي رياضي، بل يخترق جميع المستويات**. وفي هذا تكمن أصالة الفكر الفيثاغوري، الذي لم يتخذ الرياضيات كإجراءات معرفية مشدودة إلى معالجة إشكالات الاقتصاد الزراعي (قياس المساحة)، والاقتصاد التجاري (تسهيل عمليات الحساب)، بل وضع لها قواعد لرفعها إلى مستوى المعرفة النظرية.

بيد أننا بهذا القول ندلف إلى **إشكال آخر** وهو تحديد ماهية الرياضيات الفيثاغورية:

هل بالفعل كانت تجريدية السمت؟

هل يصح أن نقول - إذا قسناها بما سبقها - بأنها أنجزت نقلة من حساب وهندسة حاجيات الاقتصاد التجاري ومشكلات قياس المساحة الأرضية، إلى الحساب والهندسة المجردة؟!

ثم إذا وجدت هذه النقلة، فهل ينبغي تفسيرها بربطها بالسياق المعرفي الرياضي أم يجب تجاوزه إلى البحث في السياق الديني الفلسفي لإيجاد تفسير لها؟

إن الفرضية التي ندفع بها لبحث هذه الاستفهامات هي أن فهم تجريدية الرياضيات الفيثاغورية بكونها تجريدية معرفية تخص

(١) Pseudo Aristote, Grande Morale, I, I, 1182 a 11

الرياضيات تحديدا، هو فهم خاطئ، وتصويبه يتم باستحضار الدلالة الدينية للفكر الرياضي الفيثاغوري.

فلنختبر هذه الفرضية فيما يتلو من سطور.

- ٦ -

في نقد تفسير بروكلوس وسطوبي لتجريدية الرياضيات الفيثاغورية

ما موقع الرياضيات الفيثاغورية في سياق التطور العلمي الإغريقي الذي ساد قبلها أو زامنها؟.

يقول أرسطو في متن الميتافيزيقا: «... في زمن لوسيب وديموقريط، وحتى قبلهما، أي مع أولئك المسمون فيثاغوريين، الذين كانوا أول من اهتم بالرياضيات، وطوروها»[١]..

ما يتبين بوضوح من نص أرسطو، هو نسب الريادة إلى الإسهام الفيثاغوري في حقل الرياضيات، ليس فقط من حيثية الاهتمام، بل كذا من حيثية تطوير هذا العلم والتقدم به بالقياس إلى إسهامات السابقين. لكن الذي لا يبين عنه النص، هو نوع هذا التطوير بالضبط؛ ذلك لأن ما يتلو تلك العبارة في المتن الأرسطي

---

(١) Aristote, Métaphysique, A , V, 985 b23

لا يقدم أي معطى رياضي يمكن أن نتبين منه العطاء الفيثاغوري في حقل الرياضيات تخصيصا، بل إذا رجعنا إلى متن الميتافيزيقا، وتتبعنا السطور اللاحقة للعبارة السابق ذكرها، سنجد أرسطو يعرض الفكرة الفيثاغورية القائلة بأن «العدد أصل الأشياء»، ثم ينتقل إلى علاقة العدد بالموسيقى، لينتهي بنقد تقديس الفيثاغوريين لعدد «عشرة»؛ بدعوى أن ذلك أوقعهم في خطأ كوسمولوجي فادح، بقولهم بوجود ما أسموه بـ «الأرض المضادة» **وأفكار مثل هذه لا تحمل أي معطى معرفي يمكن أن نلمس فيه تطويرا لقاعدة من قواعد الرياضيات القديمة، بله أن تحمل تأسيسا لقاعدة رياضية جديدة، حيث أنها كلها مدرجة ضمن النظرية الكوسمولوجية، أكثر من اندراجها ضمن العلم الرياضي.** وإن كان بالإمكان فهم عبارة «العدد أصل كل الأشياء» مثلا، بمدلول أوسع، يتم به تمديد العلم الرياضي ليصير حاضرا في مختلف حقول المعرفة، كما سنلحظ بعد حين عند تحليلنا لشذرتي فيلولاوس وأرخيتاس. وهو بالفعل تمديد فلسفي وميتودولوجي لا نجد له مثيلا في ما قبل الفيثاغورية.

وإذا كان هذا **النص الأرسطي لا يبين لنا وجوه التطوير الذي قام الفيثاغوريون بإنجازه في حقل المعرفة الرياضية**، فإن باقي النصوص التي تحدث فيها أرسطو عن الإسهام الفلسفي الفيثاغوري، هي أيضًا لا تكشف لنا عن ملامح المنجز الفيثاغوري في المبحث الرياضي في سياق مقارن بسابقيه. إذ تتبعنا كل مواضع ورود الرياضيات الفيثاغورية في المتن الأرسطي،

فوجدناها لا تمنح أي إمكانية لأن نستنتج طبيعة الإرث المعرفي الرياضي الذي كان قبل الفيثاغورية، حتى ندرك نوعية الإضافات التطويرية الجديدة التي جاءت بها.

لكن قول أرسطو بريادة الفيثاغوريين في اشتغالهم بتطوير العلم الرياضي، ليس ثمة - في نظرنا - ما يسمح بنفيه لمجرد أن «المعلم الأول» لم يفصح عن مواضع التطوير تلك، بمنظور المقارنة التي تسمح بقياس الإضافة الفيثاغورية، وتقييم مدى تقدمها بالنظر إلى المتداول في لحظتها التاريخية. إذ ينبغي أن نعي أن **شهادة أرسطو، القريب جدًّا من زمن فيلولاوس لها قيمتها، التي لا يمكن بخسها، أو تخطيها بسهولة**. كما أن تاريخ الرياضيات اليونانية في ما قبل فيثاغور[1]. لا يفصح عن أي معطى يسمح بالتشكيك في قيمة وريادة المدرسة الفيثاغورية وتميزها عن سلفها الفلسفي؛ وهذا ما يجعل من الممكن فهم لفظ التطوير بكونه تأسيسا جديدا غير مسبوق بأي معطى مشابه في السياق العلمي اليوناني؛ الأمر الذي ربما يكون مبررا لغياب المقارنة المفصلة في المتن الأرسطي؛ لأنه ليس ثمة في ماقبل الفيثاغورية أي عطاء رياضي يستحق الإيراد.

لكن كل ما سبق لا يمنحنا جوابا صريحا عن استفهامنا الذي

---

(١) انظر الفقرات التي خصصناها لرياضيات طاليس في كتابنا «الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس».

مهدنا به لهذه السطور (أي: ما موقع الرياضيات الفيثاغورية في سياق التطور العلمي الإغريقي الذي ساد قبلها أو زامنها؟)؛ إذ لا يمنحنا مكمن الجدة والتطوير في الإسهام الرياضي الفيثاغوري.

لكن إذا كان المتن الأرسطي لا يفصح بجواب صريح، فإننا نجد في الدوكسوغرافيا المتأخرة إشارات ناطقة بصريح اللفظ، منتهجة منظور المقارنة الذي هو مطلبنا في الاستفهام السابق. **ونعني بالدوكسوغرافيا المتأخرة ما قاله بروكلوس في شرحه على الكتاب الأول من متن العناصر لأوقليد، وما قاله سطوبي في مقارنته بين الحساب الفيثاغوري بما هو متداول في الاقتصاد التجاري.**

لنتأمل إذن هذين الموردين:

يقول بروكلوس في تحديده للطبيعة الميتودولوجية للرياضيات الفيثاغورية:

«بعد هؤلاء (يقصد الفلاسفة الملطيين) جاء فيثاغور الذي أعطى للفلسفة الهندسية شكل **ثقافة متحررة**، بإرجاعه الأشياء إلى بدئها لاكتشاف مبادئها ... **مستعملا منهجا غير تجريبي، منهجا عقليا خالصا**»[١].

وفي سياق توكيد هذا المعنى أيضا، يقول سطوبي مستندا على أريستوكسين:

---

(١) Commentaire sur le premier livre des Elements d'Euclide, ﺉd. Friedlein, 65. 15.

«يبدو أن فيثاغور اهتم كثيرًا بدراسة الأرقام، **وبدل أن يقتصر على طريقة استعمالها على نحو ما يفعله التجار، فإنه تقدم في بحثها كثيرا، حتى وصل إلى إرجاع كل الأشياء إلى أعداد**»[١].

يمكن أن نستخلص من هذين النصين جوابا صريحا عن استفهام مبحثنا؛ حيث يؤكدان أن فيثاغور نقل الرياضيات الإغريقية **نقلة نوعية جاوز بها المستوى العملي إلى المستوى التجريدي**. أي نقلها من مستوى الثقافة العملية المتداولة في الاقتصاد التجاري والزراعي، إلى مستوى ثقافة «علمية» فلسفية، متحررة من الحاجات النفعية التي كانت تضبط الاشتغال الرياضي من قبل، أي حاجات الحساب التجاري وقياس المساحة. وإذا أردنا استعمال لغة **غاستون باشلار**، يمكن أن نقول - بناء على نصي بروكلوس وسطوبي- إن فيثاغور **قطع إبستيملوجيّاً** مع المعرفة الحسية بانتقاله إلى مستوى المعرفة المجردة التي هي ماهية الفكر الرياضي.

أجل إن المتن الدوكسوغرافي يمنحنا جوابا صريحا؛ لكن هل هو جواب صحيح؟!

أول ملحوظ تستوقفنا في متن الميتافيزيقا هي أن **أرسطو** احتاط لنفسه فلم يتحدث عن إسهام فيثاغور تحديدا؛ بل عن إسهام الفيثاغوريين، بينما لم نجد مثل هذا الاحتراس عند الدوكسوغرافيين **بروكلوس، سطوبي، أريستوكسين** . . . الذين

---

(١) Stobé, II, Choix de textes, I, prىface, 6.

تحدثوا بوضوح عن فيثاغور بوصفه منجز النقلة الميتودولوجية للرياضيات من المستوى العملي إلى المستوى التجريدي، وهو الوصف الذي إذا ترجمناه بلغة الإبستيمولوجيا، سنقول إن فيثاغور مؤسس علم الرياضيات؛ رغم أن أولئك الدوكسوغرافيين لا يملكون - في مواجهة المؤرخ المشكك - أي شذرة من مكتوباته، سواء في الرياضيات أو في الفلسفة، فضلًا عن أنهم لا يملكون أي معلومات موثوقة عن نوعية التعليم الرياضي الذي كان يمارسه في مدرسة كروطونا، كما أوضحنا ذلك سابقا!.

وإذا نحن التزمنا بالحس التوثيقي الصارم، الذي يعاير المعطيات بقياس درجة موثوقيتها التاريخية، فلابد من القول بأنه **ليس ثمة مستند دوكسوغرافي يسمح بأن نقيم فيثاغور على نحو ما فعل بروكلوس وسطوبي . . .، بل أقصى ما يمكن أن ننسبه إليه هو أنه بلور فلسفة حفزت النظر إلى الإمكانيات المنهجية التي تحملها الرياضيات. أما لحظة التأسيس الفعلي للعلم الرياضي الإغريقي؛ فينبغي أن تُلتمس بعده، بدءا من تلميذيه فيلولاوس وأرخيتاس حتى نهاية القرن الرابع وبداية الثالث قبل الميلاد، مع تلك المشاريع النظرية المتميزة التي بدت عند ثلاثة من كبار مؤسسي العلم الرياضي اليوناني - بسمته التجريدي - أي أودوكس، وأرخيميدس، وأوقليد.**

وهنا لابد من التنويه إلى أن أول هؤلاء الثلاثة، أعني أودوكس تتلمذ على الفيثاغوري أرخيتاس، فضلًا عن تتلمذه على أفلاطون.

غير أننا قلنا فيما سبق إننا يمكن أن ننسب مبرهنة المثلث إلى فيثاغور بناء على معطيات الحفريات (الأركيولوجيا)، فهل في ذلك ما يكفي لإسناد موقف أولئك الدوسكوغرافيين؟

إن مطلبنا هنا أوسع من أن نختزله في فيثاغور لننتقد مزاعم التجريدية؛ بل حتى لو أضفنا فيلولاوس، فإن أطروحة بروكلوس وسطوبي لا تستقيم؛ إذ نرى أن الوسم التجريدي الذي توصف به الرياضيات الفيثاغورية، والاعتقاد بأنها أنجزت الانتقال الإبستيمولوجي من الرياضيات العملية النفعية إلى الرياضيات التجريدية، **اعتقاد خاطئ لم يبصر الحافز الحقيقي للنزوع النظري في الرياضيات الفيثاغورية.**

حيث لا نظن أن التأسيس النظري للرياضيات في الفكر الفيثاغوري كان نتاج اشتغال معرفي صرف، أو استجابة لإشكالية رياضية بحتة، بل نعتقد أنه كان **استجابة لإشكالية فلسفية من طبيعة دينية.** فوصل نظرية العدد بالكوسمولوجيا واللاهوت الفيثاغوري هو الذي نفسر به انتزاع فكرة العدد والمساحة من عمليات البيع والشراء وقياس الأرض في جغرافية الحقل الزراعي، ونقلها إلى مستوى الجغرافيا النظرية المثقلة بالدلالات الدينية والكوسمولوجية والأخلاقية.

كما كان للفيثاغورية قراءة من نوع آخر لبعض الأعداد، تكشف عن **لاهوت الرياضيات** على نحو واضح:

لنتأمل شذرة **أيتيوس** متحدثا عن فيثاغور:

«ثم لاحقا سيضع المونادة والثنائي (الدياد) اللامتناهي ضمن المبادئ. وفي نظره فإن **أول هذين المبدأين** هو العلة الفاعلة والصورية، أي **العقل الإلهي**، بينما الثاني هو العلة المنفعلة والمادية، أي العالم المحسوس.

ولهذا فإن الفيثاغوريين **يقسمون بالرابوع**، الذي يشكل بالنسبة لهم الشيء الأكثر قداسة.

ومن ناحية أخرى، ودائما حسب فيثاغور، فإنه من الرابوع تم تكوين النفس: العقل، العلم، الرأي، والحس؛ وعنه يصدر كل فن وكل علم، وكذا خاصيتنا ككائنات عاقلة»[١].

كما نجد عند فيلولاوس **نظرة تقديسية لرقم سبعة** بسبب فرديته من جهة، ومكانته في تراتب الأعداد.

- وفي متن السماء ينسب أرسطو[٢] إلى الفيثاغورية القول بأن العدد ثلاثة هو الذي يحدد الكل، وجميع الأشياء؛ لأن مكونات الثالوث (النهاية، الوسط، والبدء) هي أيضًا ما يكون الكل.

لكن لا ينبغي الظن بأن القراءة الثيولوجية للأرقام ريادة فيثاغورية، بل لقد كانت الأعداد في التمثل الثقافي الإغريقي مستبطنة للمعنى الديني والأخلاقي . . . حتى قبل فيثاغور. فبعض الأعداد، وخاصة عدد ثلاثة، **كانت لها قداسة دينية في ميثولوجيا**

---

(١) Aéitus, Opinion, I, III, 8.

(٢) Traité de ciel, I. 1, 268 a 10

هوميروس، لأنه كان يرمز لثلاثة آلهة «(زوس، أثينا، أبولون)، كما كان **للثالوث حضور مقدس في الفكر الهندي** (براهما (Brahma)، فيشنو Vischnou، سيفا Siva)[1]. **وتقديس الثالوث أيضًا حاضر في الأورفية**[2]، وفيما ينسب إلى **فيريسيد** - الذي قيل بأنه كان أستاذ فيثاغور - ولذا ليس مستغربا أن يقدس العدد ثلاثة عند الفيثاغورية التي عللت تقديسه بكونه «يجمع البدء والوسط، والنهاية»[3].

لذا نرى من الخطأ النظر إلى الرياضيات الفيثاغورية في انفصال عن أبعادها اللاهوتية والفلسفية، وإنْ فعلنا، لن نفهم كثيرًا من إشكالات تلك الرياضيات. فالإيغال في بحث مبرهنة فيثاغور، وكيف خلصت إلى اكتشاف العدد الأصم مثلا، لا ينبغي تقديمه بمعزل عن لاهوت الرياضيات، إذ أن عدم قابلية استدخال هذا النوع العددي في بنية الحساب الفيثاغوري، لا يمكن تفسيره رياضيا بوصفه كما غير محدد الهوية؛ **إذ ليس ثمة مانع لوجوده -وقد وجد- من منظور رياضي، بل المانع من وجوده مانع ديني**، يتعلق

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond, 2e éd. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p117.

(٢) ينبغي دراسة سبب تحول الديانة المسيحية من التوحيد نحو الثالوث ببحث هذه الخلفيات الدينية السابقة عليها، والتي كان لها حضور في الثقافة اليونانية ومن خلالها في الثقافة الرومانية التي ستنتقل إليها المسيحية ليعاد تشكيلها.

(٣) Gomperz, Theodor. ibdem

بقداسة مفهوم العدد كمكمن للمعقولية بحسب الرؤية الفيثاغورية؛ ومن ثم وجب، في نظرها، أن يكون العدد كامل الإفصاح عن هويته الرقمية.

ومن ثم فما نسميه **بالتأسيس النظري للرياضيات مع الفيثاغورية لا يعني مستوى التجريد بمدلوله الإبستيمولوجي، بل يعني مدلولا فلسفيا؛ إذا نعلم أن حتى الأرقام لم تقم الفيثاغورية بتجريدها حيث رسمتها بتمثيل هندسي؛ ولذا فحديثنا عن البعد النظري التجريدي في الرياضيات الفيثاغورية يعني، في نظرنا، استقدام العدد والشكل الهندسي من الاقتصاد إلى الفلسفة الدينية، لا من الاقتصاد إلى الرياضيات.**

وعليه نعود إلى مقولة بروكلوس التي أوردناها سابقا، من كتابه «شرح على الكتاب الأول من متن العناصر لأوقليد»، الذي حدد ماهية رياضيات فيثاغور بكونها «ثقافة متحررة» ذات «منهج غير تجريبي»، أي ما سماه بروكلوس بـ «المنهج العقلي الخالص»؛ لنقول إن هذا النص لا ينبغي هو أيضًا أن نفهمه بالمدلول الإبستيمولوجي، بل بالمدلول الفلسفي؛ ومن ثم فماهية الرياضيات الفيثاغورية هي أنها رياضيات دينية فلسفية. والبعد النظري الثاوي فيها آت من هذه المرجعية أكثر مما هو آت من اشتغال رياضي بحت.

خاتمة الفصل الثاني

كان مطلبنا في هذا الفصل الخلوص إلى بيان ماهية الرياضيات الفيثاغورية. وفي سبيل تحقيق ذلك تحدثنا في البداية عن **مكانة العلم الرياضي** في مدرسة فيثاغور، حيث بينا أن **تقسيم المدرسة دال بحد ذاته على تلك المكانة؛** إذ جعل معرفة الرياضيات من اختصاص الخاصة من الطلبة. كما أشرنا إلى أن ما تبقى من شذرات أرخيتاس وفيلولاوس لا يعكس وجود اهتمام بالرياضيات فقط، بل يعكس أيضًا قدرة إبداعية على تطوير مباحثها؛ مما يؤكد قيمة ومحورية الدرس الرياضي في المدرسة الفيثاغورية.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى أمر آخر أعمق من مجرد تقرير مكانة الرياضيات في التعليم الفيثاغوري داخل بنيان المدرسة وهيكلتها، وهو **توكيد قيمتها من حيثية مكانتها في نسق المعرفة ككل.** حيث أوضحنا من خلال ما تبقى من شذرات أن الفيثاغوريين القدماء نظروا إلى الرياضيات بكونها **الناظم المعرفي الشارط للرؤية إلى**

العالم، بكل اتساعها وتنوع معطياتها.

وهنا كان لابد من التعاطي الجدي مع السؤال:

كيف أمكن للرياضيات أن تتسنم هذا المقام في لحظة جد مبكرة من نشأة الفكر الفلسفي؟!

وكيف أمكن لأرخيتاس وفيلولاوس وغيرهما من الفيثاغوريين أن يحدسوا تلك العلاقة التأسيسية بين الرياضيات وغيرها من حقول المعرفة الأخرى في زمن لم تكن فيه الرياضيات قد تطورت بما يكفي للتحول إلى أداة منهجية لدراسة الوجود؟!

وكانت الفرضية التي اشتغلنا على ضوئها في بحث الرياضيات الفيثاغورية مغايرة لفرضية القراءة الميتودولوجية والمعرفية؛ لأن هذه الأخيرة تختزل نظرها في المستوى المعرفي والمنهجي للعلم الرياضي ذاته، بينما كل محصول الرياضيات - التي كانت متداولة وقتئذ - لا يمكن أن يفسر تلك المَوْضَعَةِ التأسيسية التي أنجزتها الفيثاغورية بتقعيد العلم الرياضي كأساس معرفي لكل العلوم. فحتى الترقيم العددي الذي يرتهن به ذاك التأسيس، (أي تكميم الظواهر الوجودية)، كان من المرئية والبدائية والبساطة مما لا يسمح بأداء هذا الدور.

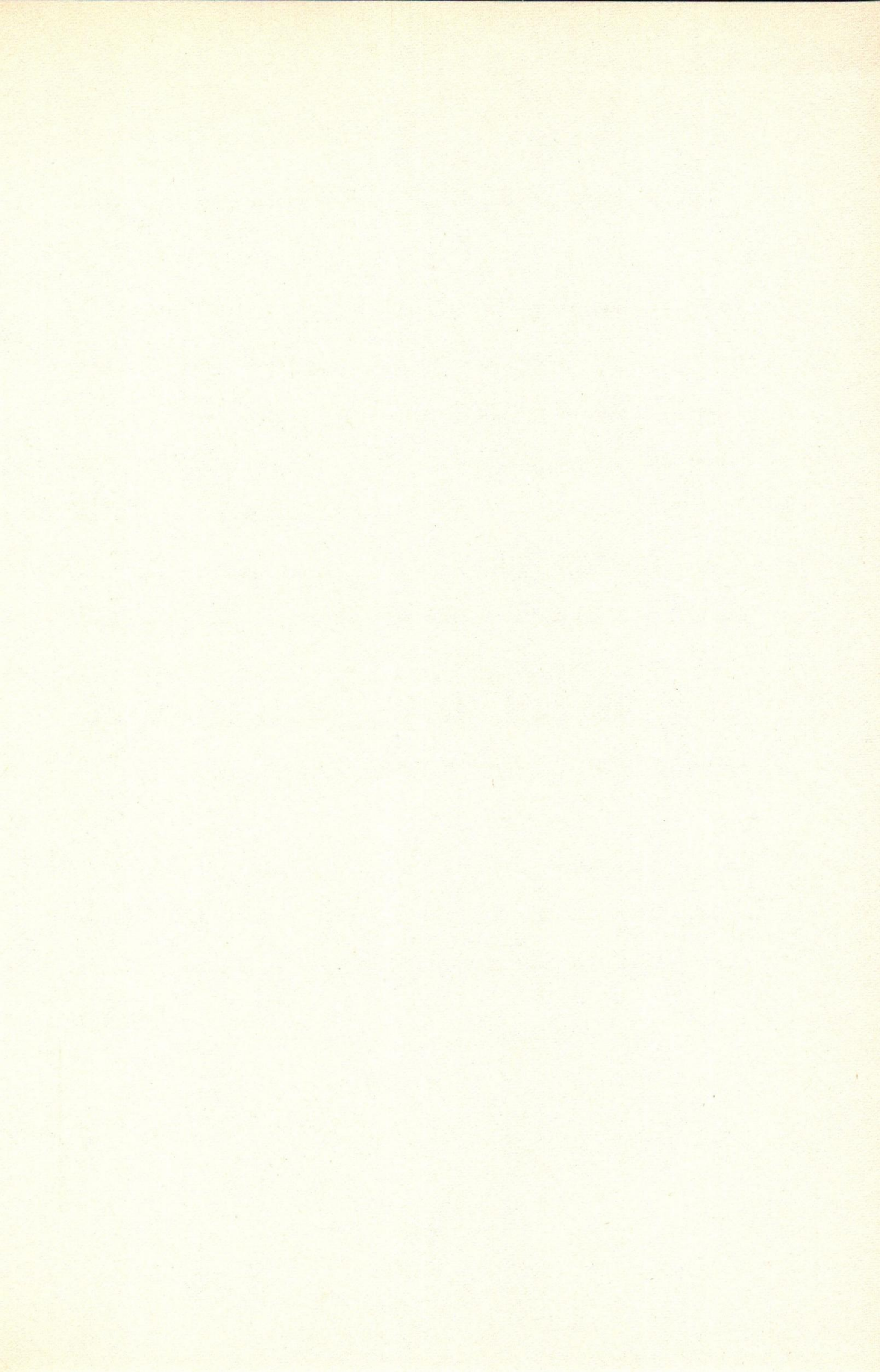
وبتجاوزنا للقراءة الميتودولوجية الناظرة إلى السمت المنهجي والمعرفي، تبين لنا أن الفرضية الأقدر على تفسير مكانة العلم الرياضي في الرؤية الفيثاغورية إلى العالم، هي **الفرضية الدينية**. فاستحضار المعنى اللاهوتي لتلك الرياضيات هو الذي يُمَكِّنُ من

تفسير موضعتها وحضورها المؤثر في نظم طريقة التفكير الفيثاغوري في الوجود.

وهذا النمط في القراءة كان لدينا هو **مفتاح فهم سبب عجز البنية الرياضية الفيثاغورية عن احتمال الجذر التربيعي لاثنين** ($\sqrt{2}$)، إذ بيَّنَّا أنه لم يكن ثمة لازم رياضي بحت يمنع استدخاله، إنما كان المانع شعوريا، حيث أحس الفيثاغوري بأن ذلك **خدش لقداسة العدد ومعقوليته**.

كما أن هذا النمط في القراءة هو الذي جعلنا **نرفض تأويل بروكلوس وسطوبي لتجريدية الرياضيات الفيثاغورية**؛ حيث أكدنا على محدودية مقدار التجريد، وأشرنا إلى أن مصدر البعد النظري للعلم الرياضي الفيثاغوري هو نظرته الدينية للعدد والشكل الهندسي، وليس التطوير المنهجي والمعرفي للأدوات والمفاهيم الرياضية.

وقولنا إن العلم الرياضي الفيثاغوري ذو حضور مؤثر في نظم طريقة التفكير الفيثاغوري في الوجود؛ هو ما سيتبين لنا بوضوح أكبر في الفصول الآتية، أي في مباحث الكوسمولوجيا والنفس والأخلاق.



الفصل الثالث

في الكوسمولوجيا الفيثاغورية



مقدمة

لا تقف إبداعات العقل الفيثاغوري، عند حدس إمكانية استدخال الرياضيات في الفيزياء، بل كانت له في المجال الفيزيائي ذاته عطاءات على قدر كبير من **التميز والتمايز**:

فقد كان أول من ابتدع توصيفا دالا على كينونة الوجود كمنظومة، وذلك بابتداعه **لفظ الكوسموس كدال مفهومي على ان الكون وحدة منتظمة**. كما خالف معطيات الفلك المتداولة في الفلسفة الإغريقية، فلم يقل عن **الأرض** بقول طاليس، أي أنها قرص مسطح، كما لم يقل بقول أنكسيمندر، أي أنها أسطوانية الشكل، بل قال **بكرويتها** ... كما استبق الفلك الكوبرنيكي إلى تقرير **لامركزية الأرض، ولا ثباتها** ... فكان **ملهما للثورة الكوبرنيكية** باعتراف كوبرنيك نفسه.

فكيف استطاع العقل الفلسفي الفيثاغوري أن يبلغ إلى هذا المقام؟

وكيف خلص إلى هذه الإبداعات العلمية التي لم تكن

الشروط المعرفية الحافزة إلى ابتداعها مهيأة وقتئذ؟!

لمقاربة النسق الكوسمولوجي الفيثاغوري سنبدأ **أولا ببحث دلالات مفاهيمه المؤسسة**، أي الكوسموس والموناد واللانهائي. لننتقل منها الى **بحث تكوين الكون**، ثم **وصف خريطة الفلك** الحاصلة من ذاك التكوين. وبعد استواء وصف تلك الخريطة يصبح من اللازم **تفسير بعض تضاريسها**، كابتداع الأرض المضادة، وتموضعها الخفي، ومركزية النار، وصمت النغم الكوني، وغيرها من مكونات وملامح خريطة الفلك الفيثاغورية، التي تطرح إشكالات كثيرة ومحيرة.

ثم سنقف بتأن عند إبداعات التفكير الفلكي الفيثاغوري، كقوله بكروية الأرض ولا ثباتها ولا مركزيتها، **لنفسر كيفية تمكن العقلية الفيثاغورية من حدس تلك الأفكار في لحظة تاريخية** لم تكن مهيأة لتقبُّلِها.

ثم **نختم ببيان الفارق بين التصور الكوسمولوجي الفيثاغوري والتصور الثاوي في التيوغوينا الإغريقية**؛ لتوكيد دلالة التجاوز النظري الذي أنجزه الفيثاغوريون.

- ١ -

في المفاهيم

• ١-١ مفهوم الكوسموس

حسب دوكسوغرافيا أيتيوس، فإن «**فيثاغور هو أول من أطلق لفظ ال «كوسموس» على مجموع الكون**، وذلك بسبب النظام البادي فيه»[١]. . ولفظ الكوسموس من حيث دلالته اللغوية في اللسان الإغريقي لم يكن - قبل الفيثاغورية - يعني مجموع العالم، بل كان يعني «النظام» و«النظام الجيد». ومن ثم فاختيار فيثاغور لفظ النظام للدلالة على مجموع العالم يعكس اعتقاده بأن الكون منظومة، أي كلية مبنينة ومنظمة. وهذا ما يمكن أن نستفيده من الفقرة (504e-508a) من محاورة **جورجياس لأفلاطون**[٢]، حيث يبين دلالة لفظ الكوسموس على النظام.

وتلك القراءة الناظرة إلى الوجود بوصفه خاضعا لنظام

---

(١) Aétius, XXI, Opinions, II, I, 1.

(٢) يقول أفلاطون: «لذا أكد العلماء . . . أن السماء والأرض، والآلهة والبشر مرتبطين بالمحبة والنظام، والاعتدال والعدالة، ولهذا السبب اصطلحوا على الكون بنظام الأشياء، وليس بالفوضى».

Platon, Gorgias, 507e-508a, trad. de Alfred Croiset, Paris, 1974, p. 198

ضروري، هي ما نجده منسوبا إلى فيلولاس، في رواية ديوجين اللايرسي، حيث يقول بأن كل الأشياء «تولدت من الضرورة والانسجام»[١].

وإذا صح قول أيتيوس - **ولنا قبله في النص الأفلاطوني سندٌ** - فإن المرتكز المفهومي للقراءة الفلسفية والفيزيائية للكون بوصفه وحدة منظمة، تعود إلى فيثاغور، الذي حدد مفهوما يجمع كينونات وظواهر الوجود تحت اصطلاح موحد. فأسس بذلك للمدخل المفهومي لقراءة الوجود ككلية. وقد أوضحنا، في كتابنا «الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس»، أن الفلسفة في مبتدئها - مع طاليس وأنكسيمندر ... - بدت بنزوع توحيدي، فلم تنظر إلى الوجود كتفاريق من الكينونات، بل نظرت إليه ككيان ذي أصل واحد. لذا، رغم أن أيتيوس من الدوكسوغرافيين المتأخرين الذين يعوزهم، في كثير من الأقاويل والمأثورات، السند إلى الأصل المرجعي لتشكل الفلسفة ما قبل السقراطية، فإنه ليس ثمة ما يجعل من المستحيل على فيثاغور أن يحدث هذه النقلة الفلسفية، بالدلالة المفهومية على الوجود بلفظ الكوسموس؛ لأن ماصدق المفهوم كان قد تبلور بشكل واضح مع طاليس وأنكسيمندر، فلم يتبق سوى ابتداع الدال اللغوي (أي الكوسموس) للدلالة عليه.

كما نرى في هذا الوضع اللغوي إدراكا للحاجة إلى مقاربة

---

(١) Diog, VIES III, 84-85

الوجود بوصفه وحدة، لها نواظم جامعة بين مختلف عناصره وأجزائه.

فلماذا هذا الحرص على قراءة الوجود كوحدة وكلية؟

يبدو في الفكر البشري نزوع نحو التوحيد، يتمظهر في كثير من حدوسه وأنشطته النظرية. وفي ما يخص الرؤية إلى الكون، فقد أشرنا إلى أن الفكر الفلسفي منذ أولى لحظات تبلوره اتجه نحو ابتداع فكرة الكلية ليربط بها بين مكونات الوجود وظواهره. فحقق فهما «شموليا» قادرا على الوصل بين تفاريق الكينونة وأجزائها. وهي الكلية التي نرى بذورها على المستوى التعبيري في الصياغة الملطية لأصل العالم حين تقول: «الماء أصل كل الأشياء»، أو «الأبيرون أصل كل الأشياء»..

والبحث عن هذا «المبدأ الأصل»، الذي اصطلح عليه أنكسيمندر بلفظ «الأرخي»، الذي يكون «أصل الكل»، **يقتضي، ابتداء، النظر إلى العالم «ككل»، وإلا ما أمكن تأصيل تفاريقه بمبدأ واحد.**

فكيف يترقى العقل إلى النظرة الكلية؟

في الواقع الحسي لا تتحقق الرؤية الكلية بمدلولها الحسي إلا إذا خرجنا من الموضوع ونظرنا إليه من مستوى علوي لا يلتصق بجزء من الأجزاء بل يشملها كلها. ونزوع الإنسان نحو بلورة رؤية كلية إلى الكون استلزم هو أيضًا عملية خروج من جزئيات الوجود وارتحال عنها. صحيح يستحيل أن يغادر الإنسان الوجود ليقف في

مجال مفارق لينظر إلى الوجود ككل من وضعية علوية، أو لنقل من وضعية متعالية(ترانسدنتالية). ولكن **بدلا من هذا الخروج الحسي المستحيل، ثمة خروج ممكن حقق للوعي الإنساني إمكان الكلي، يتمثل في انتهاج التجريد والتعميم**. إذ بمقدار ما ننزل من مستويات التجريد، بمقدار ما نلتصق بجزء من أجزاء الكون، والجزئي - إذا لم يقبل التجريد والتعميم- فإنه لا يمكن أن يحقق النظرة الكلية.

وللاستدلال على أطروحتنا هذه لنتأمل، ولول بلحاظ عابر، بعض ملامح صيرورة تطور الفكر الفلسفي:

إن البحث عن البنية الناظمة للوجود ككل، بدأ ببحث الوجود من حيثية أصل تكوينه. وعندما تم تعيين ماهية الأصل، اتخذ علة لتفسر مختلف ظاهرات التكوين، أي اتخذ مفتاحا لفهم بنية الكون.

والتفكير الكلي إذ يمنح الوعي الفلسفي الاقتدار على الرؤية الشمولية، والربط بين العناصر والتفاريق، فإنه في ذات الوقت يؤدي به إلى تفكير اختزالي ينفي ما لا يستطيع أن يستدخله ضمن قوالبه الجاهزة.

وذاك هو **قدر المعرفة البشرية، أن تكون مشدودة إلى رغبة الفهم الكلي، وبين محدودية الأوعية المنهجية** التي تمتلكها تلك الرؤية لاستيعاب التعدد والتكثر الهائلين في الوجود، فتؤول ولابد إلى الاختزال والإنقاص من الوجود من أجل فهمه.

وجدلية الكلية والاختزالية بادية في مختلف الأطاريح؛ فعندما تقول الفلسفة الملطية «الماء أصل كل الأشياء» فقد **حققت بلا ريب**

الرؤية الكلية، لكنها دفعت ثمنا باهظا لتحقيقها، وهو ثمن الاختزال بكل ما يعنيه من إفقار. وعندما تقول «الفلسفة المادية»: «كل الوجود مادة» فهي أيضًا تنتج مقولة ميتافيزيقية، مقولة كلية، لكنها في ذات الوقت تنزلق في مزلق الاختزالية؛ لأنها لا تضع تحت ماصدق الوجود والموجود سوى الكينونة المادية.

والنظر في الجواب الطاليسي - الذي بلا شك كان في متناول فيثاغور - يظهر أن ثمة مأزقا كامنا فيه من حيثية تحقيق الكلية، وهو أن الماء الذي اتخذ مبدأ لتفسير الكل، يمكن بسهولة أن يلتبس بالجزئي، أي بالماء الحسي. ولعل هذا الالتباس شعر به طاليس نفسه، فحاول تقديم مفهوم الماء/ الأصل بغير ملامح وخصائص الماء الحسي. لكن لاشك أن فيثاغور رأى في تلك المقاربة الفلسفية الأولى اختلالا؛ حيث لم يأخذ بها، بل تجاوزها طالبا أصلا مغايرا يكون له الاقتدار على تفسير الكل. وكان ذلك الأصل الفيثاغوري هو «العدد». فأظهر بذلك في تاريخ الفكر الفلسفي أن **أقدر المفاهيم وأكثرها إجرائية في تفسير الكل، هي المفاهيم التجريدية، التي لا تلتبس بأجزاء الوجود، بل يكون لها الإمكان المنهجي على استيعاب كل تلك الأجزاء.**

صحيح أن لحظة فيثاغور شهدت بديلا مماثلا، من حيثية خاصية التجريد، وهو مفهوم الأبيرون الذي اقترحه أنكسيمندر؛ بيد أن فيثاغور لم يقبل الجواب الأنكسيمندري. وليس لدينا، للأسف، فيما تبقى من شذرات الفيثاغوريين الأوائل، أي نص لحوار مباشر

بين الأطروحتين الفيثاغورية والأنكسيمندرية؛ ولكن لدينا في شذرات فيلولاوس ما يكفي لحدس الموقف النقدي للفكر الفيثاغوري من أبيرون أنكسيمندر. وهو أن الفلسفة الفيثاغورية لا تأخذ الأبيرون، أي اللانهائي، بذات القبول والتقريظ الذي يبدو عند أنكسيمندر. حيث إذا كان هذا الأخير يمنح اللانهائي صفة الكمال، فإن الفلسفة الفيثاغورية تراه دالا على صفة النقص.

لقد كان أمام العقل الفيثاغوري ماء طاليس وأبيرون أنكسيمندر، خياران اثنان رفضهما؛ لأنه أدرك أنهما رغم اختلافهما **يقعان في مزلق مشترك هو الالتباس الدلالي**. فالماء مهما جرده طاليس، فهو لدى الفيثاغورية **يظل ملتبسا بالماء الحسي**، ومن ثم لا يستحق أن يكون مبدأ كليا؛ لأنه ملتبس دلاليا بالتعين الجزئي. **وأبيرون أنكسيمندر، بفعل كونه لا نهائيا، فهو ملتبس الكينونة** أيضا؛ لأنه غير متميز. وتميز الشيء حسب الفيثاغورية لا يتحقق إلا بالحدود الفاصلة لكينونته، أي أن يكون محدودا.

فما هو البديل؟

يبدو أن العقل الفيثاغوري أدرك وجوب ابتداع مبدأ تفسيري، قابل لاحتواء الوجود في مختلف مستوياته ومجالاته. كما أدرك أيضًا وجوب ابتداع لفظ دال على كلية الكينونة؛ فوضع لفظ «الكوسموس».

وابتداع لفظ الكوسموس نراه إيذانا بتأسيس علم جديد، هو

علم الكوسمولوجيا. وإذا كان التأسيس العلمي يقتضي من الناحية الإبستيمولوجية تعيين الموضوع، والكيفية المنهجية لتناوله، والمفاهيم المركزية التي تؤسس للغته، فلنا أن نقول إن مع فيثاغور يمكن أن نلحظ العديد من الملامح التي ترهص بهذا النمط في الرؤية الميتودولوجية إلى بناء حقل المعرفة.

فمن حيث المفهوم استوى مع الفيثاغورية **مصطلح الكوسموس** كدال تقني على كينونة العالم. كما أن هذا الاصطلاح، إذا أخذناه في سياق الفكر الفيثاغوري، سنلاحظ أنه لا يبدو مجرد لفظ، بل يدل على كيفية مخصوصة في النظر إلى الوجود، تقوم على التكميم الرياضي. وهي نقلة نوعية في المقاربة المنهجية للوجود، فضلًا عن كونها نقلة نوعية في التصور. وهذه الدلالة نراها ماثلة في الشذرة المنسوبة إلى **فيلولاوس** - يوردها ديوجين اللايرسي، نقلا عن ديميطريوس - التي قيل بأنها كانت مفتتح كتابه «في الطبيعة»، حيث يقول: «إن الطبيعة، والعالم، وكل ما يحتويه، **كُلٌّ متآلف** مكون من اللانهائي والنهائي»[١].

ويقول **أرخيتاس**، في الشذرة رقم (DK 1.2) المتبقية من بحث الموسيقى - وهي إحدى الشذرات التي قال هيرمان ديلز بموثوقيتها - معللا كلية الرؤية الفيثاغورية: «إن الرياضيين، في رأيي، يعرفون جيدا كيفية التميز ويحسنون فهم طبيعة كل شيء -

---

(١) Diog, Vies, Livre VII. 85

وهذا ليس مستغربا - **إذ بما أن لديهم معرفة دقيقة بالكل، فإنهم يستطيعون معرفة ماهية الموضوعات الجزئية»**[1].

كما نجد عند **أرخيتاس** أول تمييز بين صنوف المعارف مع إدراك ترابطها، حيث يميز بين أربعة أنواع معرفية هي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى[2] وهي الأنواع التي شاعت في القرون الوسطى بوصفها بـ «الرباعية» Quadrivium.

وما يلفت الانتباه، في شذرات لأرخيتاس، هو **إدراكه أن الوعي الصحيح بطبيعة الكل، ينعكس على باقي المباحث المعرفية الجزئية**. وأن مكمن افتخاره بالمذهب الفلسفي، الذي ينتمي إليه، هو أن أصحابه (الفيثاغوريين) بعد أن كونوا إدراكا صحيحا عن الكل، سمح لهم بتكوين أحكام معرفية صحيحة تشمل مختلف مجالات الفكر الفرعية. وهذا الوعي بالكلية وترابط المباحث المعرفية، يسمح لنا بأن نزعم أن مقولة أرخيتاس ومقولة فيلولاوس، التي سبق أن أوردناها من قبل، **أول تمظهر صريح لفكرة نسقية التفكير وانتظامه**.

لكن التماسنا الفكر النسقي في الفلسفة الفيثاغورية، ليس صادرا عن مجرد قراءة تلك العبارة التي نطق بها أرخيتاس، أو تلك

---

(١) انظر نص الشذرة عن ديلز/ كرانز في:

H. Diels & W. Kranz, Die fragmente der Vorsokratiker, I, 47, Berlin, Weidmann, 6 ed, 1951 - Trad. fr. in A. Chaignet, Pythagore, I, Paris, 1873.

(٢) Archyas, DK, 1.

التي نطق بها فيلولاوس، بل ثمة أسباب أعمق تخص الفكر الفيثاغوري ذاته؛ حيث لاحظنا في مبحث الموسيقى، أنه امتلك مفتاحا منحه الفهم الكلي النسقي لقضايا الوجود والمعرفة؛ **أعني العدد بوصفه أصل الكينونة والمبدأ المفسر لكل مستوياتها**.

- **١-٢ مفهوم العدد/الموناد بوصفه أصلا للكينونة**

لاحظنا عند دراستنا للفلسفة الملطية أن السؤال/الهاجس الشاغل لها - حسب ما تبقى من معطيات دوكسوغرافية وكذا حسب التأويل الأرسطي للسؤال البدئي للفلسفة - هو سؤال أصل الوجود. وإذا صح هذا الاختزال للسؤال البدئي اليوناني، فلا شك أن فيثاغور كان على اطلاع عليه وعلى الكيفيات المنهجية التي استعملت في الإجابة الملطية، بل يفترض أيضًا أنه كان مشغولا به هو أيضا، نظرا لتزامن وجوده مع زمن التفلسف الملطي، أو على الأقل يمكن أن نقول بأن ذاك السؤال كان من ضمن انشغالاته المعرفية.

فماذا كان موقفه من الجواب الملطي عن ذاك السؤال الأنطولوجي؟

أشرنا من قبل إلى أن فيثاغور وقف موقفا نقديا من الفلسفة السابقة عليه، ورأى في اتخاذها لعنصر جاهز من العناصر الطبيعية أصلا للكون، قصورا في الفهم والتعليل، حتى لو نظر إلى هذا العنصر نظرة تجريدية، وهذا ما يبدو في أطروحته الفلسفية؛ حيث

لم يقبل القول بأن «الماء» أصل الكائنات ولا أخذ غيره من العناصر الأسطقساطية لتأصيل الكينونة؛ بل حتى مفهوم اللانهائي نظر إليه نظرة مناقضة لنظرة أنكسيمندر، حيث أن اللانهائية في المنظور الفيثاغوري لا تعني الكمال، بل تعني النقص، لأنها لا تحديد ولا تمييز. لذا كان مطلب فيثاغور هو أصل لا يلتبس بالدلالة المادية التي يمكن أن يلتبس بها مفهوم الماء من جهة، ومن جهة ثانية، لا يكون الأصل عائم الكينونة، كما هو حال أبيرون أنكسيمندر. فوجد في مفهوم العدد، ما يقدر على تفسير العالم في لحظة مبدئه، وكذا في واقعه بعد صيرورة بدئه.

فما المقصود بالعدد/ الأصل؟

لكن إذا كنا قد قلنا إن الفيثاغوري وقف موقفا نقديا من الفلسفة الملطية، فلابد أن نستدرك هنا فنقول أيضًا إنه أخذ منها ملمحا منهجيا مهما، وهو الملمح التوحيدي. حيث كان النزوع الفكري العام الذي سارت فيه تلك الفلسفة هو إرجاع التعدد والتغير إلى الكلي والوحدة. وإذا كان طاليس عَيَّنَ الأصل الواحد في «الماء»، فإن فيثاغور لم ير حاجة إلى البحث عن ماهية الأصل الواحد خارج كينونة الواحد ذاتها.

وبقول الفيثاغورية إن العدد الأصل هو الواحد (الموناد)، الذي صدرت عنه الكائنات[1]؛ فإنها تجيب بصريح التعبير عن

---

(1) سنعود بعد قليل لبحث فكرة صدور الكائنات من الموناد؛ لأنها ليست فكرة مجمعا =

السؤال الأنطولوجي المتعلق بأصل العالم. وجلي أن في جوابها ذاك استحضار لأول صياغة فلسفية لتفسير الوجود، أي الصياغة الملطية القائلة: (الماء أصل العالم) و(الأبيرون أصل العالم)... ولكننا إذا تأملنا في ذاك القول الذي أوجزنا به الأطروحة الفيثاغورية، فإننا سنلحظ أن **ثمة إشكالا دلاليا** كامنا فيه يكشف عنه الاستفهام:

ما دلالة العدد كأصل أنطولوجي؟

هل المقصود به أن العدد هو **المادة** التي صنع منها العالم؟

أم يقصد به «**لوغوس**» العالم، أو **قانونه** الناظم؟

بالتأكيد ثمة إمكانية لبلورة تفسيرات متباينة لمقولة العدد من حيثية علاقته بالأنطولوجيا، بل لعلنا نزعم أن أرسطو نفسه يضطرب في التعبير عن هذه العلاقة في كتاب واحد؛ فلنتأمل:

- في الفقرة (M. 1083 b) من متن «الميتافيزيقا» يقول أرسطو معبرا عن الأطروحة الفيثاغورية: «**الأعداد هي علل ومبادئ الأشياء**».

- **بينما** في الفقرة (A.986 a) نجده يعبر عنها على نحو يماهي بين العدد والشيء فيقول: «**الأشياء أعداد**»..

ثم يعود في موضع لاحق من ذات الكتاب (أي كتاب

= عليها من قبل الفيثاغوريين، بل ثمة اختلاف كما سنبين استنادا على سمبليقيوس ونومينوس.

الألف)، أي في الفقرة (A.987 a)، إلى استبدال علاقة **المحايثة** بعلاقة **التماهي**؛ فيقول: «**إن الأعداد توجد داخل الأشياء**».

بينما في الفقرة (1090 a) نجده يعبر بعلاقة **التكوين**، حيث يقول: «**إن الأشياء مكونة من الأعداد**»..

وهذا تباين جلي يظهر من داخل متن واحد، أما إذا انتقلنا إلى غيره، وأعني بشكل خاص متن «السماء»، فإننا نجد مزيدا في التصريح في شأن تحديد كيفية تكوين الأشياء من الأعداد، على نحو يجعل العدد كينونة مقاربة لمعنى الأسطقس، حيث يقول أرسطو: «الأعداد مادة الطبيعة»[١]..

هل ثمة خطأ أو التباس في كيفية فهم أرسطو للعدد الفيثاغوري؛ أدى به إلى الاضطراب في توصيفه؟

أم أنه كان **قاصدا تقديم هذه الصياغات المتعددة** لنظرية العدد الفيثاغورية، **ليؤكد من خلال ذلك تباين الفيثاغوريين، أنفسهم، في تمثل مفهوم العدد في علاقته بالأنطلوجيا؟**

نعتقد أن أرسطو كان واعيا بهذا التباين، وهو ما نلحظه في الفقرة (VI.1080 b 16) من كتاب «الميم» من متن الميتافيزيقا، حيث يفسر سبب كون العدد أصل الأشياء ومادة تكوينها بالتعليل الهندسي. أي أن الفيثاغوريين كان يتمثلون وحدات الجبر تمثلا هندسيا يتحدد بالامتداد.

---

(١) Aristote, Traité de ciel, III, 1, 300, a 14.

لكن المشكلة أنه عندما ننتقل إلى الشذرات المتبقية من متون الفيثاغوريين لا نجد تصريحا بأن العدد مادة الكون، فالشذرة الرابعة المتبقية من متن **فيلولاوس** «في الطبيعة»، مثلا، نقرأ فيها إن «الأشياء أعداد». وهذا ما يمكن فهمه من خلال فهم العدد كامتداد هندسي، لا كمادة تكوينية.

ثم إذا أخذنا بالشذرة المنسوبة إلى زوجة فيثاغور، **ثيانو**، سنلاحظ أنها تخالف هذا التأويل التكويني المادي الذي سيقول به أرسطو، مخالفة تامة؛ حيث تقول: «**لم يقل (أي فيثاغور) بأن كل شيء يولد من العدد، ولكن كل شيء تكون على نحو منسجم مع العدد؛ لأن في العدد يكمن النظام**»[1].

وبصرف النظر عن مدى صحة عزو هذه الشذرة، فإننا حتى لو قلنا إنها من وضع الفيثاغوريين اللاحقين، فهي دلالة على اختلاف تأويلهم للمقولة الفيثاغورية («العدد أصل الأشياء كلها»)، مع التأويل الأرسطي الوارد في متن «السماء»، القائل بأن «العدد مادة الطبيعة»، إذ تشرح مقولة العدد كأصل أنطولوجي، بوصفها دالة على أن تكوين الأشياء كان على مقاس العدد لأن في العدد يكمن النظام.

كما لا نرى امتدادية العدد تقتضي بالضرورة أنه مادة تكون منها الشيء، بل يمكن أن تعني التوصيف الهندسي للشيء.

---

(١) Ivan Gobry, Pythagore, ibid, p67.

لكن مهما تقلبت صيغ التعبير عن المبدأ الفيثاغوري «العدد أصل الأشياء»، فإنها لا يمكن أن تطفئ السؤال المستفهم حول **كيفية ذلك التأصيل**. لأن العدد كينونة مجردة، وهذه الخاصية التجريدية هي التي جعلت أرسطو يتحدث عن الفيثاغورية بتقريظ بالغ؛ من حيثية كونها **تجاوزت العتبة الأسطقساطية المادية**، التي وقفت عندها الفلسفة الملطية. حيث أن القول بالعدد هو قول بـ«**العلة الصورية**». وهو تقدم في تمثل العلل، لكن القول بها وحدها هو حسب أرسطو يعبر أيضًا عن **محدودية الإمكان التفسيري للفلسفة الفيثاغورية**؛ لأنه لابد من تعليل مادي أيضا. والقول بأن العدد مادة الأشياء لا يستقيم؛ لأن ما ينسجم مع العدد هو صفة العلة الصورية فقط.

لذا كان السؤال النقدي الأرسطي هو:

كيف يصدر الكون عن مبدأ صوري دون مادة؟

إن مبدأ تكوين العالم هو الواحد أو الموناد، لكن من الخطأ أن نقرأ الواحد الفيثاغوري قراءة حسابية؛ بل لابد لفهم دلالة الكوسمولوجيا الفيثاغورية من إدراك الدلالة اللاهوتية للواحد. وأكبر ما يؤكد في نظرنا قصور القراءة الحسابية للواحد، هو أن الفيثاغورية كانت تقدمه على نحو خاص، بوصفه «مونادا»، لا تستقصي الصفة الحسابية كل «ماصدقه». ففضلا عن أنه مستثنى عند الفيثاغورية من الدلالة الامتدادية؛ فإنه أيضًا ليس عددا فرديا، ولا هو عدد زوجي بطبيعة الحال، بل هو الواحد المتفرد بهويته الجامعة

بين الفردية والزوجية. ونجد عند **ثيون السميرني** تعليقا على عرض أرسطو لنظرية الواحد الفيثاغوري في متنه المفقود» حول الفيثاغوريين»، إشارة إلى الطبيعة المتفردة للواحد بوصفه جامعا بين الفردية والزوجية(١). وهذا الوضع المتفرد للواحد الفيثاغوري آت من كونه ماهية الأعداد جميعها.

إن هذا التحويل الدلالي لمفهوم **الواحد** عند الفيثاغورية نراه مظهرا **يعبر عن النزوع الديني اللاهوتي**. ومن ثم نرى أن ريتر قد أجاد التعبير عن دلالة الموناد الفيثاغوري عندما قال: «وفي هذا المعنى إن نظرية العدد عند الفيثاغوريين لا تعني شيئا غير أن كل شيء يصدر من الواحد الأول، أي الكائن الذي يسمونه الله. لأنه كما يقول فيلولاوس إن الله يشمل كل شيء ويدبر كل شيء، وهو ليس إلا واحدا»(٢).

كما ترتبط بالموناد دلالات لاهوتية تقربه من رمزية النور والنار. ومستندنا في ذلك ما نسب إلى فيلولاس في شذرة سطوبي الواردة في متن «مختارات النصوص»؛ حيث يشير إلى أن «الواحد الذي يحتل المركز، يسمى هيستيا Hestia»(٣).

لكن إذا قلنا إنه لا ينبغي الاقتصار على قراءة الموناد بالدلالة

---

(١) انظر:

Théon de Smyrne, Commentaires éd. Hiller, 22, 5

(٢) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid, p317

(٣) Stobée, Choix de textes, I, XXI, 8.

الحسابية، بل يجب قراءته أيضًا بدلالته اللاهوتية الدالة على الإله، فإن هذا لا يعني استبعاد القراءة الرياضية في فهم التشكيل الكوني. بل لابد من المزاوجة بينهما، أو استحضار كل دلالة في الموقع الذي يتناسب معها. هذا مع وجوب التوكيد على أن الدلالة الدينية للموناد كدال على الإله الواحد ينبغي أن نأخذها كتصور منسوب إلى الفيثاغورية لا إلى فيثاغور تحديدا. صحيح أن ثمة نصوصا وأقوالا تعزى إلى فيثاغور تنم عن هذا النزوع التوحيدي، كما يمكن أن نقول إن في التواصل الثقافي الذي كان له مع الحضارات الشرقية ما يعزز احتمال معرفته ببقايا الديانة الموسوية. وكل هذه احتمالات نراها ممكنة، لكن بما أنه ليس لدينا نص موثوق النسبة إلى فيثاغور يمكن أن نستند عليه لتوكيدها، فإنه **ينبغي أن تدرج في سياق الاحتمال والظن فحسب.**

لكن ثمة مشكلة أخرى تحتاج إلى معالجة دلالية، وهي إذا كان الواحد ماهية محايثة في كل الأعداد، فلماذا نجده على رأس قائمة المقولات المتضادة؟ حيث «يوضع المتعدد كمقابل له كما لو لم يكن محتوى فيه»[1]..

بم يمكن تفسير هذا؟

يرى ريتر أن الفيثاغوريين لم يكونوا يأخذون دائما مفهوم الواحد والمبدأ بذات المعنى، ولكن بدلالتين مختلفتين، فأحيانا

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid, p321

يؤخذ بمعنى المبدأ الأول والأخير، أي الذي يوجد فوق كل المتضادات، ويحتويها كلها؛ وفي أحيان أخرى يرد بمعنى مبدأ متعارض مع غيره.

وإذا تأملنا الاصطلاح الفيثاغوري سنلاحظه يزدوج في تسمية الأعداد، فالواحد يسمى حينا عند الفيثاغوريين بـ «الواحد»، ويسمى في سياق تعبيري آخر بـ «الموناد». وكذلك الشأن في أعداد أخرى، كالأربعة والثلاثة والعشرة . . .

فهل نسمح لأنفسنا بأن نزعم أن الفيثاغورية كانت تميز بين العدد من حيثية حمله للمعنى الرياضي، والعدد الحامل للمعنى اللاهوتي والقيمي؟

إن بعض اللمحات تفيد ذلك.

• ١ - ٣ مفهوم اللانهائي

ثم لابد من مقاربة دلالية لمفهوم الواحد في سياق علاقته باللانهائي؛ حيث نلاحظ أن الفيثاغورية، حتى في سياق تمييزها للواحد بوصفه مونادا، فإنها ظلت تعبر دائما عن الصفة المحدودية له. فهو ليس كينونة لانهائية، بل هو محدد ومتميز. وهذا ما يجعله في المنظور الفيثاغوري أرقى وأفضل من اللانهائي.

لكن الوضع الأنطولوجي للموناد بوصفه المبدأ / الأصل الذي بدأ به التكوين الكوسمولوجي يطرح إشكالا. فإذا استبعدنا الدلالة المادية لفعل التكوين من العدد، التي ألصقها به أرسطو، واستحضرنا المعنى الوارد في تلك الشذرة المنسوبة إلى ثيانو، أي أن في العدد يكمن نظام الأشياء، واستحضرنا أيضًا تلك الإشارات السابقة التي بينا فيها قداسة العدد في الفلسفة الفيثاغورية؛ وإذا أخذنا ما ينسب إلى فيلولاوس من أن الخطأ لا يدخل العدد ولا يشاركه؛ فإن كل ذلك إن كان يفيد في تفهيم الفلسفة الفيثاغورية وتقريبنا منها، فإنه أيضًا يطرح إشكالا من جانب آخر، وهو أن الفيثاغورية تعتقد بأن اللانهائي عدد مشارك في التكوين؛ لأن به يتحقق التميز.

وهذا ما يمكن أن نستفيده من الشذرة الأولى لفيلولاوس -بترقيم بوك M. Boeckh- التي يقول فيها: «كل الكائنات هي بالضرورة إما محدودة أو لا نهائية، أو محدودة ولانهائية معا، ولكنها لا يمكن أن تكون كلها لانهائية»[1].. وإذا كان جامبليك يعلق بالقول، «حسب فيلولاوس، لا يمكن أن تكون المعرفة إذا كانت كل الأشياء لانهائية»[2]؛ فإننا ينبغي أن نسارع إلى الاستدراك، فنقول وأيضا لا يمكن أن تكون المعرفة إذا لم

---

(١) Philolaüs, Fr. 1. b.

(٢) Jamblique Villois. Anecd. Graec. II, p. 196.

يتدخل اللانهائي في التكوين الأنطولوجي؛ لأن انتفاء اللانهائي انتفاء لإمكانية المعرفة أيضا. ولذا لابد من تدقيق النظر في شذرة فيلولاوس حتى نفهم المقصود منها، وكذا حتى نفهم مقصود جامبليك من نفي اللانهائي.

وفي سبيل ذلك نقول:

إن تميز الكائنات شرط أنطولوجي لتحقق إمكانية الوجود والمعرفة. ولا يتحقق التميز - حسب المنظور الفيثاغوري - إلا بدخول اللانهائي. بمعنى أنه بدونه لا يمكن للشيء أن يكون قابلا لفعل المعرفة. ومن **ثم رغم أن اللانهائي يرد بمدلول قيمي استهجاني في الفلسفة الفيثاغورية، إذ يحيل في دلالته إلى الشر. إذ يقول أرسطو في متنه** «الأخلاق إلى نيقوماخوس»: «تخيل الفيثاغوريون أن الشر من اللانهائي»[١] - **فإننا إذا دققنا النظر في صيرورة التكوين سنراه شرطا ضروريا لإمكان ذاك التكوين**. يقول **فيولولاس** في متنه «في الطبيعة» بأن الكوسموس تكون من مكونين متقابلين هما «اللانهائيات» infinis والنهائيات finis[٢]. وفي شذرته الخامسة يقول بأنه تكون من «الزوجي والفردي»[٣]. ومعلوم أن الزوجي في المنظور الفيثاغوري يشير إلى اللامحدود

---

(١) Ethique . Nicomaque, II, v, 1106 b 29.

(٢) Philolaus, frag. 1, 2 DK

(٣) Philolaus, frag. 5. DK

واللانهائي. ومن خلال ذلك يتبين **أن اللانهائي له مشاركة في تكوين الكوسموس.**

لكن قبل أن نحدد نوعية تلك المشاركة، ونعين بالضبط موقع فعلها ومحصوله، ثمة مشكلة لابد من إبرازها وتجاوزها. وهي أنه إذا تأملنا جيدا **شذرة الإسكندر العلامة**[1]، **فسنلاحظ أن اللانهائي صدر من المونادة، بينما شذرة فيلولاوس تمنحنا فكرة الثنائية**، أي أن الوجود صدر من النهائي واللانهائي. وهي الثنائية التي يمكن أن نرى فيها التضاد الذي هو حسب فيلولاوس الشرط المؤسس للانسجام والتناغم، بحسب روايات دوسكوغرافية عديدة منها رواية نيكوماخ الجرشي[2].

ورغم أن الشذرة التي يرويها نيكوماخ ترد في سياق الحديث عن الموسيقى، فإن الثنائية في الفكر الفيلولاوسي كشرط للتكوين والانسجام أرى إمكان تعميمها على المستوى الأنطولوجي، ومستندنا في ذلك الشذرة الثانية التي يقول فيها فيلولاوس:

«من الواضح أن الكائنات لا يمكن أن تكون مكونة بعناصر كلها محدودة، ولا بعناصر كلها لانهائية. من البدهي أن العالم في كليته، والكائنات التي توجد فيه، هي مركب منسجم من العناصر المحدودة واللانهائية»[3].

---

(١) Diogene, ibid, p365-366

سنورد نص الشذرة في فقرة إشكالية التكوين الكوسمولوجي.

(٢) Nicomaque de Gérase, Introduction Arithmétique, II, XIX, éd. Hiller, 115, 2.

(٣) Philolaüs, Fr. 2.

فكيف يمكن فهم هذا الاختلاف في التفسير الفيثاغوري لمسألة التكوين بين القول بالموناد كمبدأ أول، والقول بالثنائية (الموناد واللانهائي)؟

- ٢ -

إشكالية تكوين الكون

إذا استندنا على الرواية الفيثاغورية القائلة بالثنائية، فإنه حتى لو قلنا إن المبدأ الأول في الرؤية الأنطولوجية الفيثاغورية هو الموناد، أي الواحد، فلابد من استحضار مواصفاته وجدليته مع نقيضه، إذ بهذا الاستحضار يتبين المستوى التكويني. حيث أن الموناد مُحَدَّدٌ - أي ليس لانهائيا -، لكنه محاط باللانهائي، أي بالفراغ. وفي هذه الازدواجية الأولى تتحدد إمكانية الكوسموس، كما يقول **فيلولاوس** في الشذرة الثانية. وذلك لأن الفراغ أو اللانهائي ينفذ كما ينفذ الهواء فيخترق الموناد فتتولد الكينونات. وفي شذرة فيلولاوس التي يوردها سطوبي Stobée يقول: «إن العالم واحد، وقد بدأ في التولد من الوسط»[١]..

وهذا التعيين للوسط نجد في موارد فيثاغورية أخرى إيضاحا

(١) Stobée, Choix de textes I, xxv, 8.

له بكون اللانهائي اخترق المونا في وسطه. وبذلك يتم تشبيه اللانهائي بالهواء، بل إن الفيثاغورية كثيرًا ما تحدثت عن تنفس اللانهائي، ونفاذه بين الوحدات الأنطولوجية. كما أننا نرى في التقريب الدلالي بين اللانهائي والهواء حضورا لأحد أسطقساط الأنطولوجيا الإغريقية ما قبل السقراطية، أي مبدأ الهواء الذي سيعلنه أنكسيمنس كمبدأ أول. ونجد عند المؤرخ ريتر H. Riter تفسيرا لعملية التكوين عند الفيثاغورية على نحو يجعل الواحد». . . يستنشق الفراغ . . . فينقسم إلى عدد كبير من الوحدات»[1].

وهكذا فإن عملية تكوين الكوسموس تتحقق **بجدلية الموناد واللانهائي**.

لكن هذا التأويل **يمكن أن يعترض عليه** من داخل المتن الفيثاغوري أيضا، حيث أن الواحد في التعريف الفيثاغوري مفرد لا ينقسم؛ بل خاصية الانقسام لا تعطيها الفيثاغورية إلا للأعداد الزوجية. ولا حل لهذا الإشكال إلا بتناول الواحد الأنطولوجي بغير الدلالة الرياضية.

ونجد في شذرة الإسكندر العلامة، التي يرويها ديوجين اللايرسي، صيغة تعبيرية بديلة للمعنى الذي يقدمه ريتر؛ حيث يقول الإسكندر: «إن الموناد هو مبدأ كل الأشياء، وعنه يصدر الدياد».

لنتأمل النص:

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid, p342

يقول ديوجين اللايرسي: «في كتاب طبقات الفلاسفة يقول الإسكندر[1] إنه اكتشف ما يلي في ال «مذكرات الفيثاغورية»: إن الموناد هو مبدأ كل الأشياء، وعنه يصدر الدياد dyade (الاثنان) . . . ثم عن الموناد (الواحد) والدياد (الاثنين) غير المحدد (تتولد) سائر الأعداد، وعن الأعداد النقاط الهندسية، وعن النقاط الخطوط. وعن هذه بدورها تتولد السطوح، وعن السطوح مجسمات ثلاثية الأبعاد، تنتج عنها الأجسام المحسوسة التي تتركب من عناصر أربعة، أي: النار والماء والتراب والهواء. وهذه العناصر تعطي كونا حيا، عاقلا، كروي الشكل تقع الأرض في وسطه. والأرض هي أيضًا كروية الشكل، ومأهولة في كل مساحتها.

كما توجد أيضًا مضادات مقابلة لنا، وما هو أسفل بالنسبة لنا هو علو بالنسبة لها.

والنور والظلمة تقتسمان العالم، كما تتقاسمه الحرارة والبرودة، والجاف، والرطب.

عندما تسيطر الحرارة يحدث الصيف، وعندما تتغلب البرودة يحدث الشتاء، وعندما يتغلب الجاف يحدث الربيع، وعندما يتغلب الرطب يحدث الخريف.

---

(١) يقصد ديوجين الإسكندر اليوليستور، أي الإسكندر العلامة Alexander Polyhistor (القرن الأول ق م).

وعندما تتوازن هذه الأربعة نعيش أجمل أيام السنة . . .

الأثير يحيط بالأرض كلها . . .

والشمس والقمر وسائر الكواكب هي آلهة، لأن الغالب فيها هو عنصر النار، مبدأ الحياة. وبين البشر والآلهة علاقة قربى، مادام في الإنسان عنصر الحرارة أيضا، لذا كانت عناية الإله بالبشر.

والقدر علة انتظام الأشياء في كليتها كما في أجزائها.

(. . .)

تخترق أشعة الشمس الأثير، سواء كان باردا أو مكثفا (يسمي الأثير البارد بالهواء، والأثير المكثف هو البحر، وكل ما هو رطب). وهذه الأشعة تنفذ إلى الباطن، فتمنح الحياة لكل الأشياء.

لأن من يمتلك حرارة هو حي؛ وهذا ما يجعل النباتات أيضًا حية. ولكن لا يجب الاعتقاد بأن كل شيء يمتلك روحا. فالروح (النباتية) هي في الحقيقة قطعة صغيرة من الأثير الحار والأثير البارد؛ وتختلف عن الحياة (الحيوانية) لأنها مخلوطة أيضًا بالأثير البارد»[١].

يوجز لنا الإسكندر العلامة في نصه السابق، ملامح **الرؤية إلى العالم** من المنظور الفيثاغوري. وقبل أن نسارع إلى الاستمداد منه؛ لابد من التوكيد على أن قوله: «وهذه العناصر تعطي كونا حيا،

---

(١) Diogene, ibid, p365-366

عاقلا، كروي الشكل تقع الأرض في وسطه. «إن فُهم بأن الأرض هي مركز الكون بإطلاق، فذاك فهم خاطئ؛ لأن الفيثاغورية تعتقد بنظرية مخالفة تماما؛ حيث انفردت دون الفلسفات القديمة بتجاوز مركزية الأرض.

ومن الملحوظ في نص الإسكندر أن أصل التكوين هو الموناد، بيد أننا نجد عند سمبليقيوس استحضارا للازدواجية، قائلا: «بعض الفيثاغوريين لا يعترفون إلا بمبدأ واحد (الموناد). وآخرون يقولون بوجود مبدأين اثنين (الموناد، والدياد اللامحددة). كما نجد نومينوس يشير إلى الاختلاف بين الفيثاغوريين بقوله: «إن المذهب الذي يجعل الدياد متولدة عن الموناد هو مذهب بعض الفيثاغوريين فقط»[١]. لا كلهم.

وعند ثيون السميرني إشارة إلى اختلاف أرخيتاس وفيلولاوس في استعمال لفظتي الواحد والموناد[٢].

والتمييز بين الموناد، بوصفه علة فاعلة وإلهية، والدياد اللامحددة، التي هي علة مادية، تظهر في مباحث علم الأعداد لنيكوماخ[٣]. وعند أناطوليوس Anatolius، والمصدر المشترك لهؤلاء يرجع على الأقل إلى القرن الرابع قبل الميلاد. وهذا المذهب يعرضه بوضوح أكبر عدد من الدوكسوغرافيين مثل

---

(١) Chacidius, in Tim, 193

(٢) Théon de Smyrne, Commentaires, éd. Hiller, 22, 5.

(٣) Photius, Cod. 187, p143 A

موديراتوس وفورفوريوس، وإيبفان وجاليان، وجامبليك وبروكلوس . . . . [(١)]

صحيح أن **لفظ الصدور عن المونادا يمكن أن نرى فيه مدلولا أفلوطينيا مجاوزا للزمن الفيثاغوري القديم**، وبالتالي يمكن التشكيك في أصالة هذا المعنى من حيثية نسبته إلى الفيثاغورية الأصلية والقديمة؛ بيد أنه مهما كانت الإشكالات التي يمكن أن تعترض نسب هذا المعنى إلى الفكر الفلسفي الفيثاغوري، **فإن المعنى البديل لا يقل استشكالا أيضا؛ لأنه يستلزم انقسام الموناد. وقد بينا أنه، بمحض التعريف الرياضي الفيثاغوري، غير قابل للانقسام والتجزيء؛ بسبب أحاديته.** ولا مخرج من هذا الإشكال إلا باستبعاد التعريف الرياضي للموناد.

وعندما نقول بأن التكوين الأنطولوجي عملية تقوم على جدلية بين الموناد واللانهائي؛ فإن ذلك لا يعني أنهما على مرتبة واحدة، بل إن التأويل القيمي الفيثاغوري يعطي للموناد مرتبة الأفضلية. لكن هذا لا يعني على المستوى التكويني أن اللانهائي لا قيمة له، بل إنه يلعب دور الفاصل. وبالفصل تتمايز الكينونات، سواء بمدلولها المادي أو بمدلولها الرياضي، فحتى الأعداد لا يمكن أن تتمايز إلا بنفاذ اللانهائي بين الوحدات، أي نفاذ الفراغ.

---

(١) انظر تعليق أرموند دولاط على كتاب ديوجين اللايرسي:

La vie de Pythagore de Diogène Laërce, Editon critique avec introduction et commentaire par A. Delatte Georg Olms Verlag, 1988. p199.

إذ يشير أرسطو في الفقرة ب ٢٢، من متن «السماع الطبيعي»[١] إلى أن الفيثاغوريين يعتقدون **بوجود الفراغ**، وأنه يتخلل السماء؛ ثم ينتقل أرسطو بعد هذه الإشارة إلى بيان الأصل الرياضي لنظرية الفراغ عند الفيثاغورية، وهو وجوده في السلسلة الرياضية، أي أنه فاصل بين الأعداد، **وسبب لإمكان تمييز بعضها عن بعض**.

ثمة إذن مزاوجة في تكوين أشياء الوجود بين النهائي واللانهائي.

لكن هذا له أيضًا دلالة تتجاوز المستوى الأنطولوجي إلى المستوى القيمي، إذ بما أن الكوسموس مدخول ومخترق باللانهائي، فهو **إذن ليس عالما كاملا**. حيث أن اللانهائي، كما أسلفنا القول، له دلالة قيمية تعني النقص، ومن ثم فوجوده محايثا للكينونة دال على نقصها. كما أن النقص الأنطولوجي حتمي، نظرا لضرورة وجود اللانهائي محايثا في كينوناته حتى تتمايز؛ فتكون.

بيد أن كل ما سبق لا يعالج الإشكال، بل يكشف وجوده فقط. ذلك لأن النصوص الشذرية، كما بينا سابقا، تمنحنا معنيين مختلفين، معنى أن الوجود صدر من الموناد، ومعنى آخر هو أن الوجود نتاج جدلية بين الموناد واللانهائي. فتؤول الفيثاغورية بهذا إلى القول بالثنائية لا الواحدية.

فأي الرأيين هو المعبر عن الفكر الفلسفي الفيثاغوري؟

---

(١) Aristote, Physique, III, VI, 213 b22.

هنا نستعيد ما أشار إليه **سمبليقيوس ونومينوس** عندما قالا بأن الفيثاغوريين انقسموا في المسألة؛ حيث قال بعضهم بالمبدأ الواحد (أي الموناد)؛ بينما قال بعض آخر بالثنائية (أي الموناد واللانهائي). وبالفعل عندما نقرأ النصوص الشذرية نرى فيها هذا الانقسام جليا، وإن كان ثمة مداخل **للتوفيق** بينهما.

- ٣ -

في بيان خريطة الكوسموس الفيثاغورية

إن أقدم الشذرات الواصفة لخريطة الكوسموس الفيثاغوري، نستمدها من فيلولاوس، وأرخيتاس ... أي أننا لا نمتلك أي شذرة لفيثاغور، ومن ثم لا ندري **هل في خريطة المشهد الكوسمولوجي الفيثاغوري، تضاريس من رسم فيثاغور، انتقلت إلى فيلولاوس، وأرخيتاس ...، فكانا مجرد ناقلين، أم أن تلك التضاريس من ابتداعهم؟**

وبما أن الوضع الشذري كذلك، فلابد أن نستعمل الحيلة الأسلوبية الأرسطية، أي **الحديث بوسم الجمع**، فنقول الكوسمولوجيا الفيثاغورية، ولا نقول كوسمولوجيا فيثاغور. كما لابد من إيراد فيلولاوس باسمه، في كثير من الرؤى؛ لأن غالبية ملامح المشهد الكوني الذي تنسب إلى المخيال الفيثاغوري هي له.

والنظر في تلك الشذرات يكشف أنها مجتزأة من سياقات نظرية وفلسفية، ومن ثم ينبغي الاحتراس من ملئ الفراغات باستنتاجات غير مؤسسة. كما لا يمكن أن يكتفي بواحدة من تلك الشذرات لترسيم صورة الفلك الفيثاغوري. ولذا ثمة حاجة إلى صياغة تركيب يجمعها من أجل لَمِّ الصورة الكوسمولوجية في مختلف تفاصيلها:

لم تقل الفيثاغورية فقط إن **الأرض ليست مركز الكون**، بل أضافت أيضًا إلى هذا الترسيم الكوسمولوجي حراكا لتفسير بعض ظواهره. وفي هذا السياق، نجد لديها فكرة لامعة أيضا، تخرق بداهة الحس المشترك، وهي القول بأن **الأرض** ليست ساكنة بل **متحركة**.

فمن هو الفيثاغوري الذي كان أول من حدس هذه الفكرة؟

عند ديوجين اللايرسي **روايتان**؛ حيث ينسب القول بأن الأرض تتحرك في مدار دائري إلى الفيثاغوري **فيلولاوس** بوصفه أول من قال بها[١]، ثم يستدرك بالإشارة إلى وجود رواية أخرى تفيد بأن أول من قال بذلك هو **إسيطاس** السيراكوزي Icى tas de Syracuse[٢].

والقول بحركة الأرض تقدم نوعي في علم الفلك، يستلزم طرح السؤال:

---

(١) Tiré de Plut. , Placit. Philos. , III, 7.

(٢) Tiré de Diogène de Laërte, VIII, 85.

كيف استطاعت الفيثاغورية - في تلك اللحظة المبكرة من تاريخ الفكر - أن تتجاوز فكرة سكون وثبات الأرض التي لها أدلة حسية مباشرة؟

ثم لماذا لم تطور فكرة حركة الأرض إلى القول بازدواجيتها، أي حركتها في المدار الفلكي الدائري، وحركتها الثانية من حول محورها؟ أي لماذا اقتصرت الفيثاغورية في البداية على القول بوجود حركة الأرض حول مركز الفلك، ولم تكمل ذلك بالقول بوجود حركة من حول ذاتها، إلا لاحقا مع إكفانطوس Ekphantos؟

ما الذي استجد في تاريخ الفكر اليوناني حتى اضطر الفيثاغوري إلى إضافة تلك الحركة، وإجراء تعديل في نسقه الفلكي؟

صحيح لا ينبغي أن نطالب العقل الفلسفي/العلمي في هذه اللحظة التاريخية المبكرة بأن يتجاوز بشكل كلي وجذري المعطى الحسي، فالقول بدوران الأرض حول محورها فكرة - يقول جومبرز- لم تكن لدى فيلولاوس من المعطيات ما يسمح بحدسها، ولعلنا نضيف بأنه لم يكن لديه من الإشكالات الفلكية ما يضطره إلى ذلك القول. حيث أن المشهد الفلكي، وقتئذ، كان يعطي الناظر إلى السماء إبصار حركة النجوم عبر مساراتها، لكنه لا يعطيه حركة النجم من حول محوره.

وقد تمكنت الفيثاغورية بتوصيفها الكوسمولوجي هذا من

تفسير ما ستفسر به الكوبرنيكية لاحقا ظاهرة تعاقب الليل والنهار، خلال الأربع وعشرين ساعة من اليوم، لكن بافتراض حركة أخرى حول المركز. بيد أن ماهية هذا المركز مثيرة للاستغراب، إذ قدم فيلولاوس نظرية تقول بوجود نار تشغل منطقة الوسط في خريطة الكوسموس. حيث أن المركز لا تشغله الأرض ولا الشمس، بل جسم ناري تدعوه الفيثاغورية باسم «**النار المركزية**». ثم يدور من حول هذه النار كوكب آخر لا مرئي بالنسبة لنا، يسميه «فيلولاوس» بـ «الأرض المضادة»![1] ثم تأتي فوقها مباشرة أرضنا التي تدور هي الأخرى من حول النار المركزية.

ثم بعد الأرض، هناك القمر، والشمس، والزهرة والمريخ وعطارد والمشتري وزحل.

وينسب سطوبي[2] إلى فيلولاوس -وكذا إلى بعض الفيثاغوريين- أن القمر مأهول، بكائنات حية ونباتات أكبر وأجمل مما هو موجود في الأرض.

بيد أن هذه الخريطة المتخيلة، طرحت عديدا من الإشكالات، إذ لكي يفسر فيلولاوس لليونانيين عدم مرئية النار المركزية، اضطر إلى القول بأن جزيرة اليونان تقع في جهة معاكسة

---

(١) وضعت اسم فيلولاوس بين مزدوجتين؛ لأن الحديث الشائع عن أن «الأرض المضادة» فكرة منسوبة الى فيلولاوس ليس محل قبول مجمع عليه، حيث تنسب أيضًا إلى إيسيطاس Hicétas de Syracuse.

(٢) Tirsé de Stob. , Eclog. , I, 26, 1, p. 562.

لذلك الجرم الناري المستقر في المركز؛ ولذا فالانتقال إلى الجهة الأخرى من الأرض، سيُرِي تلك النار، تماما كما تُرَى الشمس[1]!

هكذا تجاوز «فيلولاوس» **مشكلة لا مرئية النار المركزية** بسهولة؛ ولكنه كان تجاوزا أو حلا مؤقتا، إذ كان هذا التعليل الجغرافي للامرئية تلك النار، كما سنبين بعد قليل، من بين الأسباب التي ستؤدي بنسق الفلك الفيثاغوري إلى **أزمة خطيرة بعد رحلة هانون الذي تعدى أعمدة هرقل**[2].

لكن قبل بيان مشكلة خريطة الفلك الفيثاغوري الناتجة عن الكشوفات الجغرافية، نتساءل ابتداء:

ما الذي جعل الفيثاغورية تفترض وجود مركز؟

لم لا تكون الحركة الفلكية في الفضاء مفتوحة على مسارات دون تعيين محور مركزي يتم التحلق حوله بحركة دائرية؟

يقول جومبرز بأن الفيثاغوري لم يلحظ في الواقع الأرضي أي حركة دائرية ليس لها مركز محوري «فالعجلة تدور حول محور، والحجر المشدود بخيط يدور دورة دائرية حول اليد، وحتى في الحفلات الدينية يرقص الرجال والنساء حول معبد»[3]. بحركة دائرية أيضًا.

---

(١) Extr. de Plut. , Placit. Philos. , III, 11.

(٢) أي أنه وصل إلى منطقة طنجة في جهتها المطلة على المحيط الأطلسي، بعد النفاذ من مضيق جبل طارق.

(٣) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p126

لكن لم قالت الفيثاغورية بالحركة الدائرية ولم تقل بشكل هندسي آخر؟

إن توصيف حركة الأجسام السماوية بالدائرة، **راجع إلى قداسة الشكل الهندسي الدائري**؛ حيث نرى أن الفيثاغوري قام بإسقاط هذا الشكل المقدس على الحركة الكونية؛ فكانت هي أيضًا حركة دائرية لها مركزها المحوري. ومعلوم أن الشكل الدائري سيبقى محتفظا بقداسته وهيمنته، ليس فقط في الفلك الفيثاغوري بمختلف نماذجه، بل حتى في فلك أرسطو وبطليموس. ولذا فالنقلة التي أحدثها **كبلر** في الفيزياء، في القرن السابع عشر، كان جوهرها هو تجاوز هذا المشترك بين الفيثاغورية والبطليموسية في توصيف حركة الأجسام السماوية، أي القول **بالحركة الإهليليجية بدل الدائرية**.

لكن إذا كان القول بوجود حركة دائرية في متناول الحدس الفيثاغوري، ولا يستعصى تفسيره؛ فإن **اللغز الثاوي** داخل كوسمولوجيته هو افتراضه أن المركز يشغله كوكب ناري غير مرئي لليونانيين.

إذ ما الحاجة إلى افتراض هذا الجسم اللامرئي للناظر اليوناني؟

لماذا لم ينظر الفيثاغوري إلى الشمس بوصفها مركزا، مع أنها تعطي كامل الخصائص التي ألصقها بكينونة غير منظورة سماها نارا مركزية؟ أليست الشمس جسما ناريا أيضا؟ فلم افتراض وجود نار

أخرى والشمس في متناول الملحوظ الحسي؟ لم افتراض ما لا نراه ليؤدي ذات الدور الذي يؤديه ما نراه؟

لاحظنا من قبل أن للفيثاغوري جوابا سهلا عن القسم الأول من السؤال، وهو أن اليونانيين لا يرون النار المركزية؛ لأنهم يسكنون جانبا من الأرض معاكسا لها بالضبط، ولو أنهم انتقلوا إلى الجانب الآخر من الأرض لرأوها كما يرون الشمس!.

أما الجواب عن سؤال لم افتراض ما لا نراه (أي النار المركزية) ليؤدي ذات الدور الذي يؤديه ما نراه (أي الشمس)؟ فجوابه احتياج الفيثاغوري إلى تفسير ظاهرتي الليل والنهار، حيث يقول جومبرز بأن اللحظة الفيثاغورية لم تكن من الناحية العلمية قادرة على القول بحركة الأرض من حول محورها لتفسير تعاقب النور والظلمة، فكان لابد لها من اختراع مسار فلكي تدور فيه الأرض من حول النار المركزية؛ لتختفي الشمس نتيجة هذا الدوران، فيتحقق ذلك التعاقب.

وهذا ما نجده أيضًا في شرح سمبليقيوس[١] على متن «السماء» لأرسطو، حيث يقول بأن الفيثاغوريين قالوا بأن دوران الأرض حول النار يتم بحركة دائرية، وان هذه الحركة ينتج عنها الليل والنهار، وأن هذا التعاقب (ليل/نهار) آت من موقع الشمس خلال تلك الحركة الدائرية للأرض.

---

(١) Simplicius, Commentaire sur leTraité de ciel, 511, 26, et 512, 9

بيد أن الأجوبة السابقة - إذا استثنينا قداسة مفهوم الدائرة - التي فسرنا بها خريطة الفلك الفيثاغوري، تقوم على أساس **منطق كوسمولوجي بحت**، ونزعم أن هذا الأساس عاجز عن تأدية وظيفة التفسير لمكونات أخرى بادية في تلك الخريطة. ولذا لابد من تأسيس استدلالي من نوع آخر، نوع لاهوتي ديني، ليتحقق لنا فهم تلك الخريطة في مختلف تضاريسها. ونزعم أن هذا التأسيس الثاني إجراء ضروري يستلزمه لازم؛ إذ يبقى السؤال:

لماذا القول بأن المركز تشغله نار وليس شيئا آخر؟

إن اختراع جسم ناري وموضعته في الوسط داخل خريطة الكوسموس الفيثاغوري أمر يمكن تفسيره دينيا لا علميا، إذ أن حديث فيلولاوس عن النار المركزية بوصفها بـ «هيستيا»، أي مسكن زوس، استحضار للميثولوجيا الإغريقية. كما أن النوعية النارية للمركز، أي أنه مشغول بالنار وليس بشيء آخر نرى أن **حافزه ديني**. كما أن استحضار هذا الحافز هو الذي يمكننا من فهم سر التعداد العشري لعناصر الخريطة الكونية. حيث أن **تقديس الفيثاغورية للرقم عشرة، هو الذي جعلها تخترع كوكبا آخر افترضت وجوده فرضا، دون اضطرار كوسمولوجي**؛ وهو «**الأرض المضادة**» ليكتمل لها وجود الأجسام السماوية بعدد عشرة، حسب التعليل الأرسطي[1]؛ ولذا ليس من المستغرب أن تكون النار

---

(١) Aristote, Métaphysique, A, V, 985 b 23. Aristote, Mىtaphysique, A, V, 985 b 23.

المركزية من نتاج مخيال ديني قبل استعمالها للتفسير الكوسمولوجي.

وكل هذه معطيات تكشف أن عملية تشكيل الفلك الفيثاغوري، وتعداد تضاريسه، وكيفيات تحركها في المجال الفضائي، أمر لم يشتغل فيه العقل الكوسمولوجي للفيثاغورية فقط، **بل اشتغل فيه أيضًا وعيها الديني**، فكانت قداسة الدائرة مستندا للقول بأن الكواكب والنجوم المتحركة لها مدار دائري. والحضور الميثولوجي للنار في الطقس التعبدي، وكمسكن لزوس، يفسر لنا سبب قول الفيثاغوريين بوجود جرم ناري في مركز الكون. وقداسة «الديكاد»، أي رقم عشرة، يفسر لنا اضطرار الفيثاغورية إلى افتراض وجود كوكب عاشر.

بيد أن خريطة المشهد الكوني لم يكن ترسيمها سهلا، كما أن ابتداع مكوناتها لم يكن مجرد توقيع لمستلزمات المقدس، بل تطلب الأمر جهدا نظريا للتعليل والتفسير. وهنا ينبغي أن نتوقف عند معطيات مهمة في تضاريس ذلك المشهد، تخص الأرض المضادة، من حيث تموضعها، والأرض من حيث حركتها ولا مركزيتها.

- ٤ -

في تفسير تموضع الأرض المضادة

يلفت الانتباه في خريطة الكوسموس الفيثاغوري وجود كوكب غير مرئي، يقع بين النار المقدسة والأرض، سمته الفيثاغورية بالأرض المضادة، أو الأرض المقابلة. وقد أوضحنا الدافع الاعتقادي الذي حفز الفيثاغورية إلى القول بوجود ذاك الكوكب، أي قداسة العدد عشرة، ولذا ننتقل الآن إلى محاولة تفسير موقعه بين الأرض والنار المقدسة.

فما السبب الذي دعا الفيثاغوري إلى ابتداع هذا التموضع بالضبط؟

يقول جومبرز «بسبب نقص المعلومات فإننا لا نملك أي إمكانية لتفسير سر هذا التموضع»[١]. أجل حتى لو تتبعنا مختلف النصوص الشذرية، لن نجد أي إضاءة تكشف لنا ذلك السر بوضوح. لكن إذا كان جومبرز ينفي وجود حتى إمكانية التفسير، فثمة من تقدم إلى بلورة تفسير لسبب تموضع الأرض المضادة في مكانها الخفي من الخريطة الكوسمولوجية؛ وأعني به الفيلولوجي

(١) Gomperz, ibid, p130.

أوغست بوك Boeckh August[1] الذي يقول بأن الهدف من موضعة الأرض المضادة بين الأرض والنار المركزية هو إخفاء تلك النار!

فهل يمكن قبول هذا الجواب كتعليل؟

لا نعتقد ذلك، بل نراه تفسيرا غريبا جدا، ليس فقط كما يقول جومبرز؛ لأنه فرض لا داعي له لأن عدم رؤيتنا للنار المركزية راجع إلى أنها «في الجهة المقابلة للجهة التي يسكنها البشر»[2]، بل ثمة في نظري ما يدفع إلى رفض تفسير بوك رفضا تاما، وهو إذا افترضنا أن تموضع الأرض المضادة هو الذي يخفي عنا النار المركزية؛ فإن السؤال الذي ينبغي طرحه هو ما الذي يخفي الأرض المضادة إذن؟!

إن وظيفة إخفاء النار المركزية إن تحقق بتموضع الأرض المضادة فقط، لوجب افتراض موجود آخر يؤدي ذات الوظيفة بالنسبة لخفاء تلك الأرض المضادة ذاتها. وبما أن تلك الأرض لا ترى، **فإن الذي يمنحها الخفاء هو ذاته الذي يمنح النار المركزية خفاءها أيضا، أي التموضع في الجهة المقابلة للأرض التي لم يكن اليونانيون، زمن فيثاغور وفيلولاوس، قد وصلوا إليها.**

ومن ثم فإننا لا نقبل تفسير بوك. والتفسير البديل الذي نقدمه

---

(١) Gomperz, ibid, p131.

(٢) Gomperz, ibidem

هنا هو أن تموضع الأرض المضادة في ذاك المكان الذي وضعته فيه الفيثاغورية ليس سببه هو أن يخفي بها الفيثاغوري شيئا؛ لأنه بكل بساطة وضعها في مكان مخفي ابتداء. أي أننا نقول بأنه لم يضع الأرض المضادة في مكان لإخفاء شيء، بل وضعها في مكان مخفي. ومن ثم لا يحتاج الفيثاغوري إلى تفسير سبب عدم رؤيتها؛ حيث ما دام اليونانيون يسكنون جهة معاكسة لمنطقة المركز، وبما أن الفيثاغورية بسبب تقديسها لعدد «عشرة»، كانت «مضطرة» للقول بوجود كوكب عاشر (الأرض المضادة)، وبما أننا لا نرى ذلك الكوكب فقد كان لازما أن تضعه في الجهة ذاتها التي وضعت فيها النار المركزية أي في الجهة المقابلة المخفية عن اليونان.

هذا على مستوى تموضع الأرض المضادة، وسنرى بعد حين أن هذا الترسيم للمشهد الفلكي الفيثاغوري، سيتلقى ضربات قاصمة بعد رحلة هانون في اتجاه الغرب، ورحلة الإسكندر المقدوني في اتجاه الشرق.

ثم إذا كانت فرضية الأرض المضادة والنار المركزية هي من الابتداعات الفيثاغورية، التي لزمت عن معتقداتها المشدودة إلى لاهوت الرياضيات، والتي تم إسقاطها بمجرد توسيع أفق الجغرافيا الإغريقية، فإن ثمة أطروحات فلكية سيكون لها قيمة في تاريخ الفيزياء. ونعني بها أطروحة لامركزية الأرض، التي لم يعرها أرسطو وبطليموس أي اهتمام! بينما ستأخذ بها الفيزياء الحديثة،

مع كوبرنيك، بوصفها أثمن الرؤى الفيزيائية التي ابتدعها العقل اليوناني.

فلننظر في الحوافز النظرية والدينية التي أدت بالعقل الفيثاغوري إلى القول بكروية الأرض ولا مركزيتها:

- ٥ -

في تفسير كروية الأرض ولامركزيتها

إذا نظرنا بلحاظ المقارنة إلى كوسمولوجيا فيثاغور على ضوء التصور الكوسمولوجي الذي تبلور من قبل مع طاليس وأنكسيمندر؛ سنلاحظ أنه تجاوزهما بشكل جذري. فلم يتصور الأرض قرصا مسطحا كما تصورها طاليس، ولا ذات شكل أسطواني كما تصورها أنكسيمندر، بل قال بكرويتها.

وعندما نبين هذا الفارق الجوهري في ترسيم الأرض بين فيثاغور ومن سبقه من الفلاسفة، فإننا بذلك نمهد لطرح سؤال مشروع:

من أين استمد فيلسوف ساموس هذا التصور؟

طرح عدد من الباحثين والمؤرخين هذا الاستفهام، نذكر منهم برجر H. Berger، ورودلوف وولف R. Wolf، وجومبرز ...

ولكنهم في سياق البحث عن الأصول المعرفية التي يمكن أن تكون مصدرا أو حافزا لتبلور فكرة كروية الأرض، تباينت التقديرات واختلفت، ففي حين يقول البعض بالأصل البابلي نجد آخرين يقولون بالأصل المصري. على اعتبار أن السياق الثقافي اليوناني لا يقدم أي معطى يمكن أن يعزى إليه ذلك الحدس الفيثاغوي. ففكرة كروية الأرض، ليس لها أي وجود في الثقافة اليونانية، سواء في مستواها الميثولوجي، أو في مستواها الفلسفي مع طاليس وأنكسيمندر؛ ولذا فإن البحث عن مصدر خارجي، له ما يبرره. ومعلوم أن الحضارة التي كان لها سبق وريادة في مجال المعرفة، وقيل بأن فيثاغور اتصل بها وتعلم في مدارسها، هي الحضارة المصرية.

فما مدى مصداقية نسب الأصل، الذي استمد منه فيثاغور فكرة الكروية، إلى مصر؟

من بين الدراسات التي قالت بأن التصور الفيثاغوري القائل بكروية الأرض استمده فيثاغور من مصر، دراسة هـ. مارتن H. Martin، لكن ثمة أبحاث أكدت على أن فكرة كروية الأرض غير موجودة في الفكر المصري القديم. منها دراسة جومبرز، استنادا على أطروحة ماسبيرو في كتابه «التاريخ القديم لشعوب الشرق»[1].

---

(١) Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique, Les origines, pp 16-17.

كما أن نسب الأصل إلى بابل ليس بأحسن حال من التأصيل المصري. إذ أن الحضارة البابلية ليس فيها تبلور صريح لفكرة كروية الأرض[1].

لكننا إذا **استبعدنا المصدرين البابلي والمصري**، فهل نستطيع القول بأن فيثاغور توصل إلى نظرية كروية الأرض من تلقاء ذاته، على اعتبار أن السائد الثقافي داخل السياق اليوناني لم تكن تتداول فيها تلك الفكرة؟

إذا قلنا بأن فكرة كروية الأرض من ابتداع فيثاغور، وليس لها أصل خارجي، ولا تمهيد داخلي، فإن مجموعة من التساؤلات تتعالى بصخب وإلحاح:

كيف استطاع فيلسوف ساموس التوصل إلى هذا الملمح الكوسمولوجي الدقيق؟

ثم إذا أضفنا إليه أن الفيثاغورية لا تقول بكروية الأرض فقط، ولا تقول بلا مركزيتها فقط، بل أيضًا بحركتها، فإن إلحاحية السؤال تزداد:

كيف استبق العقل الفيثاغوري الصورة الفلكية الكوبرنيكية، وبدل من الرؤية إلى العالم التي كانت سائدة ومتداولة في زمنه،

---

(١) انظر على سبيل المثال مقاربة جومبرز، الذي نقد الوصل بين النظرية الفيثاغورية والفلك البابلي.

- Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p120

وزحزح الأرض من مركزيتها جاعلا منها كوكبا دائرا في مدار من حول مركز آخر؟

كل ما هو متداول في كتب تاريخ الفكر الفلسفي من احتمالات نراه مجرد حاصل فرض ذهني؛ حيث لا يملك مؤرخ الفلسفة أي مستند شذري يُمَكِّنُه من تأسيس الجواب. وهنا ينفتح الباب أمام احتمالات عديدة، نرى أن **أرجحها في تقديرنا هو ما تمدنا به فرضيتنا المنهجية التي نشتغل بها في تفسير دقائق الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي، أي اعتماد وصل اللوغوس بالدين.** واعتمادا على هذا المنطلق المنهجي نقول إن قداسة الشكل الهندسي الدائري، وَلَحْظَ دائرية الأجسام السماوية تفاعلا في ذهنية الفيثاغوري فقال بكروية الأرض. ونحن بهذا نسلك أيضًا مسلك الفرض الذهني، حيث لا مستند لنا في الدوكسوغرافيا القديمة يفسر سبب هذا الخيار التصوري الفريد التي توصلت إليه الفيثاغورية. ومن ثم نقول يُحتمل جدًّا أن الفيثاغوري تملى في النجوم والكواكب؛ فلاحظ أنها كلها تمنح الناظر إليها فكرة سيادة الشكل الدائري في ترسيم مكونات السماء، فلم لا يكون هو ذات الشكل الذي عليه الأرض؟ وبما أن الشكل الدائري له قداسة في المنظور الفيثاغوري، فإن ذلك يدفع نحو ترجيح احتمال أن الفيثاغورية مددت انطباق هذا الشكل على كيان الأرض ذاته.

وهذا الوصل بين القداسة والوجود ليس هذا هو مناسبته الوحيدة، بل رأينا أن العقل الفيثاغوري اشتغل به في موضع آخر

من كوسمولوجيته، حيث كان تقديسه للعشرة، كما أوضحنا في فقرة الأرض المضادة، سببا في قوله بوجود كوكب عاشر. وهو فرض نظري لم يكن له أي حافز من الملاحظة الواقعية، بل مجرد توقيع لفكرة قداسة العدد.

فلِمَ لا تكون كروية الأرض نتاج اشتغال ذات العقلية التي تلتزم في بحثها الكوسمولوجي بقواعدها النظرية الدينية؛ فاعتمدت توقيع قداسة الدائرة عليها؟

كما نعتقد أن قول الفلك الفيثاغوري بلامركزية الأرض، راجع إلى الفكرة الدينية لا إلى لازم نظري أو حسي من الفكرة الفزيائية. وهذا هو ما ذهب إليه أيضًا أرسطو في متن السماء[١]، عندما أشار إلى سبب انفراد الفيثاغوريين بالنظرية القائلة بأن الأرض ليس هي مركز الكون، وأن المركز تحتله النار، وأن الأرض وغيرها من الكواكب تدور حولها بحركة دائرية؛ حيث عقب (أي أرسطو) قائلا بأن قولهم هذا صادر عن اعتقاد نظري فحسب. ذلك لأن حافزهم إلى جعل النار هي مركز الأرض سببه اعتقادهم أن احتلال المركز لا يليق إلا بما هو أنبل، وبما أن «النار أنبل من التراب»[٢]، فإن المركز لابد أن تسكنه النار لا الأرض!

---

(١) Aristote, Traité de ciel, II. XIII, 293 a 18.

(٢) Aristote, ibidem.

تلك كانت صورة الكوسموس، كما وصفها الفلك الفيثاغوري، ولابد أن نشير في الختام إلى مسألة زمانية العالم. حيث إذا أخذنا بالشذرة التي يرويها سطوبي[١] سنلاحظ أنه ينسب إلى فيلولاوس الاعتقاد بخلود العالم. لكن تدقيق النظر في تلك الشذرة يكشف أن الاحتمال الأصوب هو أن فيلولاوس يتحدث عن نفس العالم أو روحه، لا عن كينونته المادية.

- ٦ -

دور التوسع الجغرافي في نقد الكوسموس الفيثاغوري

لم تكن الكوسمولوجيا الفيثاغورية مقتصدة في إطلاق العنان لمخيالها، ولا مقتصدة في تتبع لوازم عقيدتها الدينية في العدد، والشكل الهندسي. وهذا مما **يكشف من جهة نسقية رؤيتها الفلسفية، كما يكشف من جهة ثانية أن هذا الإطلاق كان من بين أسباب وقوعها في أخطاء كثيرة لم يكن ثمة لازم كوسمولوجي للانزلاق فيها**. ومن ثم نفهم لماذا تلقى الفلك الفيثاغوري منذ لحظة تأسيسه الكثير من النقود؛ التي كان بعضها مثقلا بنغمة السخرية، كقول أرسطو في سياق نقده لإضافة الأرض المضادة، ليكتمل عدد كواكب السماء: «إنهم يعلبون الدور التكميلي للخالق»[٢].

(١) Fragm. tiré de Stob. , Eclog. , I, 20, 2, p. 418.

(٢) Aristotle, Meth. I 5, de Caelo, II 13

ولم يكن أرسطو بدعا، بل كان جزءا من حركة نقدية واسعة، سَفَّهَت مختلف ملامح صورة الفلك التي رسمتها الكوسمولوجيا الفيثاغورية، فظلت بسبب ذلك مهملة، ولا ترد في ثنايا المتون الفلسفية الإغريقية إلا في سياق نقدي.

لكن إضافة إلى النقد النظري للفلك الفيثاغوري، كان ثمة أسباب واقعية أدت إلى خدش السماء الفيثاغورية. حيث كان لامتداد الرؤية اليونانية إلى جغرافية الأرض دور حاسم في نقض فلك فيلولاوس. الذي بدأ في «الانهيار قطعة تلو قطعة، بدءا من الأرض المضادة، التي تلقت ضربة قاضية مع توسيع الأفق الجغرافي، وذلك في أواخر القرن الرابع، حيث تلقى اليونان معلومات عن الرحلة الجغرافية للقرطاجني هانون، الذي تعدى أعمدة هرقل (مضيق جبل طارق) وتجاوز الحد الغربي للأرض التي لم يكن حتى تلك اللحظة يتصور اليونانيون إمكان تجاوزها»(١).

وأضافت رحلة الإسكندر إلى الشرق نحو الهند ضربة أخرى، حيث تم تغيير ترسيم الصورة الجغرافية التي كانت في مخيال اليونان عن آسيا؛ فاهتزت الأرض من تحت الخريطة الفلكية الفيثاغورية؛ وأحس اليونانيون أنهم وقفوا فوق جهات الأرض «التي كان من المفروض أن يروا منها الأرض المضادة، وبما أنها لم تبد لهم، كما لم تبد لهم النار المركزية . . . فإن هذا القسم من

---

(١) Gomperz, ibid, p131

الكوسموغرافيا الفيثاغورية انهار»[١] تمامًا.

لكن هذا التطور الحاسم الذي حصل بفعل تمدد الجغرافيا واستكشاف مناطق متباعدة، إن كان قد جعل العقل الفلسفي الإغريقي يستشعر التعالي على الفلك الفيثاغوري، **فإن المدرسة الفيثاغورية من جهتها لم تتوقف عن تطوير كوسمولوجيتها**، إذ بعد تلك الكشوف الجغرافية سيقوم الفيثاغوري إكفانطوس Ekphantos بإجراء تصحيح وتعديل في فلك فيلولاوس؛ فقال بحركة الأرض حول نفسها. وهي الحركة التي تعد نقلة نوعية في فهم الفلك.

كما أن فكرة لامركزية الأرض، إن كان ابتداعها مدخولا بعوامل دينية تخص قداسة فكرة الدائرة، ورمزية النار، فإن المتأثرين بعلم الفلك الفيثاغوري لم يقتصروا، في توكيد لامركزية الأرض، على الاعتبارات الدينية، بل قدموا استدلالات فلكية. وأعني بشكل خاص استدلال هيراقليد Héraclide الذي كان تلميذا لأفلاطون وأرسطو، كما تابع دروسا على الفيثاغوريين، حيث انتهى من خلال «ملاحظته للون عطارد والزهرة، إلى الاستنتاج بأنهما أبعد من أن تكون حركتهما منتظمة بحركة دائرية حول الأرض»[٢].

وتوكيدا للامركزية الأرض أيضا، **قدم أرسطرخوس الساموسي Aristarque الذي استند على أبحاث أودوكس دليلا**

---

(١) Gomperz, ibidem

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p133.

آخر، وهو أن الشمس ذات حجم يفوق حجم الأرض بسبعة مرة! والطريقة التي استدل بها تفيد مقدرة فائقة في ملاحظة السماء؛ حيث قدَّرَ «أرسطرخوس أن القمر حين يكون في الربع (التربيع) الأول، أي حين يكون نصف قرصه المرئي مضاء، فإن المستقيم الواصل من مركز الأرض إلى مركز القمر يكون متعامدا مع المستقيم الواصل من مركز القمر إلى مركز الشمس. فلو كانت المسافة، في ذلك الحين، بين القمر والشمس تساوي تقريبا بعد القمر عن الأرض لكانت زاوية الخط الواصل من الأرض إلى الشمس مع الخط الواصل من الأرض إلى القمر ٤٥ درجة، في حين نجد أن هذه الزاوية تقرب من ٩٠ درجة، مما يعني أن بعد الشمس عن القمر، وبالتالي بعدها عن الأرض أكبر بمرات كثيرة من بعد القمر عن الأرض. ولكن القمر والشمس يبدوان كأنهما بحجم واحد، مما يدل على أن الشمس في الحقيقة أكبر بكثير من القمر ومن الأرض. وهكذا استدل أرسطرخوس من هذا بأن ما هو معقول أكثر هو أن يدور جسم أصغر كالأرض حول جسم أكبر منه كالشمس»[١].

صحيح أن الترقيم الذي قدمه أرسطرخوس للفارق بين حجم الشمس وحجم الأرض، (أي كِبر جِرم الشمس بسبع مرات بالقياس إلى الأرض)، خاطئ علميا؛ لكنه كان ملحوظة ذكية أقام عليها نفي

---

(١) لويس مُتْز، وجيفرسون هين ويفر، قصة الفيزياء، ترجمة د. طاهر تربدار، و وائل الأتاسي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة ٢، دمشق ١٩٩٩، ص٢٦-٢٧.

نظرية مركزية الأرض، بدعوى أنه من العبث إدارة الشمس هذا الجرم الناري الأكبر حول الأرض التي هي أصغر منه.

- ٧ -

في تفسير «صمت» النغم الكوني!

بعد توصيف مشهد خريطة الفلك الفيثاغوري، من حيثية تضاريسها، وتعداد مكوناتها، وبيان الحوافز الدينية التي ساهمت في ترسيم ملامح ذلك المشهد؛ ننتقل الآن إلى بحث حركة مكونات الفلك الفيثاغوري، التي طرحت **مشكلة تتمثل في عدم سماع الصوت الناتج عن تلك الحركة.**

فكيف عالجت الفيثاغورية هذه المفارقة؟

نقرأ في كتاب «السماء» لأرسطو، تعليلا لحتمية وجود الصوت الكوني، من منظور الفيثاغورية، حيث يقول: «يعتقد البعض أنه من غير الممكن أن تكون حركة أجسام عظيمة كهذه (يقصد الكواكب) لا تصدر صوتا»[١].

وهنا نلحظ أن التعليل الفيثاغوري لوجود الصوت الكوني يبدو تعليلا معقولا، فالمُشاهد المرئي في الأجسام السماوية أنها تتحرك

---

(١) Aristote, Du ciel, II, 9, 290 b 12.

وتنتقل من موقع إلى آخر، لذا لابد أن يكون لهذه الحركة صوت. بيد أن القول بهذه الحركة المصحوبة - حتما حسب الفيثاغورية - بصدور صوت عنها، يصطدم بواقع عدم سماعنا له.

فلماذا هذا الصمت؟

من المفيد هنا أن ننصت إلى فورفوريوس[١] الذي يورد رأيين مختلفين في تحديد ماهية الصوت الكوني، من المنظور الفيثاغوري، أحدهما أنه «نغم روحي»، ومن ثم فهو غير قابل للسمع حسيا. وبالتالي ينتفي إشكال صمت حركة الأجسام الكونية؛ لأن النغم الذي تصدره ليس نغما حسيا يمكن احتواؤه بأداة السمع.

كما يورد في المقابل رأيا آخر يقول بحسية ذلك النغم. ويضيف إليه تعليقا طريفا وهو أن الفيثاغوريين، يعتقدون بأننا إن كنا عاجزين عن سماع الصوت الكوني؛ فإن فيثاغور كان يسمعه!

وإذا كانت الفيثاغورية غير محتاجة إلى تعليل سبب سماع فيثاغور للصوت، لكونه كائنا يجاوز البشر، ومن ثم لا غرابة أن يكون مخصوصا دونهم بملكات وقدرات، فإن عجزنا عن سماعه تطلَّبَ من الفيلسوف الفيثاغوري تفسيرا!

وقد اختلفت التفسيرات، وكان من بينها «أن الصوت الكوني

---

(١) Porphyre, Vie de Pythagore, 30, trad. de Des Places, p. 50

طرق سمعنا بمجرد مولدنا، الأمر الذي يجعله غير قابل للتمييز»[١] لأنه يصاحبنا دوما.

بمعنى أنه لا يمكن لنا أن نسمع الصوت الكوني، بسبب مصاحبته وانطباعه في آذاننا بمجرد مولدنا؛ ومن ثم لا نستطيع إمكان تمييزه. والحس السمعي لا يمكن أن يسمع الأصوات إلا إذا حدث تغير في الإيقاع يسمح بالتمييز.

لكن هنا أيضًا ثمة اعتراض، وهو ما الدليل على عدم اختلاف إيقاع الصوت الكوني؟

أليست الكواكب ذات حجوم مختلفة، فلم لا يكون إيقاعها الصوتي مختلفا هو أيضا، على نحو يوجب سماعه؟

يمكن أن نجد في الفكرة الفيثاغورية عن انسجام الإيقاع الكوني، مرتكزا لتفسير عدم قدرتنا على سماعه. إذ يقول أرسطو: «إن سماءهم كلها عدد وتآلف أنغام»[٢] بمعنى أن الناتج عن حركة الفلك ليس مجرد صوت بل هو نغم. وحتى تلك الحركة نجدها موصوفة، عند الفيثاغورية، بأنها **رقصة كوسمولوجية عبر المسار الدائري من حول النار المركزية**. والقول بالرقصة الكونية جعل الفيثاغورية تتكلم عن وجود نغم مصاحب لها ناتج عن حركة الكواكب. ولذا **لا ينبغي أن نتكلم عن صوت الفلك، بل عن موسيقى الفلك**.

---

(١) Aristote, Du ciel, II, 9, 290 b12.

(٢) Aristote, Metaphysique. 15.

وختاما، إن هذه الجمالية في توصيف الوجود تعبير يعكس نسقية التفكير الفيثاغوري، كما يعكس اشتغال مقدماته النظرية المشدودة إلى رؤيته الدينية. فقد لاحظنا أن السماء ليست مجرد مجال فضائي تتحرك فيه الكواكب، بل هي مجال مقدس أيضا: ذلك لأن عدد الأجسام السماوية المتحركة حول النار المركزية تسعة، أي بإضافتها إلى ذلك الجرم الناري، يصير عدد مكونات السماء مطابقا لأكمل الأعداد، أي عشرة. وحركتها ليست مجرد سباحة في الأجواز بلا ناظم، بل هي حركة تطابق أيضًا أكمل الأشكال الهندسية وأقدسها، أي الدائرة. ثم إن الصوت ليس مجرد صوت عادي، بل هو نغم موسيقي. وفي القول بالنغم ينبغي أن نستحضر الطقس التعبدي الديني، الذي يكون بحركة دائرية أيضا، حول نار مقدسة، تلك الحركة المصحوبة بشدو المتعبد. فلا غرابة أن تكون الكواكب هي أيضًا تدور في حركة دائرية من حول النار المركزية محدثة موسيقى كونية، تلك الموسيقى التي يذهب أحد الرأيين المفسرين لها - عند فورفوريوس - إلى القول بأنها نغم روحي.

والطريف في الأمر أنني وجدت أن هذه القراءة الموسيقية للسماء ليست حاضرة فقط في الفلك الفيثاغوري، بل هي حاضرة أيضًا في الفيزياء الحديثة، حيث نجد كبلر في القرن السابع عشر «يحاول في بداية تأملاته أن يمثل حركات مختلف الكواكب

بمختلف الثمانيات (الأوكتافات) في السلم الموسيقي»[1].

فهل ينبغي أن نقرأ في مقاربة كبلر بقايا من الفلسفة الفيثاغورية؟!

ما أكثر البقايا الفيثاغورية في تفكير الفيزياء الحديثة. إلى درجة يصح معها إعادة النظر في أصالة بعض إسهاماتها، التي نرى أنها كانت في كثير من جوانبها، التي أسست بها ثورتها على بطليموس، مجرد استعادة للفلك القديم، كما سنبين في السطور الآتية.

- ٨ -

في استعادة كوبرنيك للفلك الفيثاغوري

أشرنا من قبل إلى أن الرحلات والكشوفات الجغرافية أدت إلى اهتزاز مصداقية الفكر الفيثاغوري، ولكن ذلك الاهتزاز لم يكن إيقافا لحركة التفكير، بل كانت إسهامات إكفانطوس وهيراقليد وأرسطرخوس تطويرا عميقا في بنية الكوسمولوجيا الفيثاغورية. لكن على الرغم من كل هذه الإسهامات والحدوس، التي طورها الفيثاغوريون وعدلوا بها كوسمولوجيتهم، ظل الفلك اليوناني غافلا

---

(١) لويس مُتْز، وجيفرسون هين ويفر، قصة الفيزياء، م س، ص٢١.

عنها، فتجاهل كل الاستدلالات والتعديلات التي أُجريت على الفلك الفيثاغوري، أي فلك فيلولاوس. ولعل السبب **يرجع من جهة إلى سلطة أرسطو الفلسفية والعلمية، الذي انتقد كوسمولوجيا فيلولاوس، واستعاد فكرة مركزية الأرض، تلك الفكرة التي سيأخذ بها هيبارخوس، ثم بطليموس، فيؤسس عليها في كتابه «المجسطي»** خريطة السماء، أي تلك الخريطة التي سارت من بعد، ليس كصورة كوسمولوجية تجاور وتنافس الصورة الفيثاغورية، **بل صارت الصورة الوحيدة المهيمنة**، التي ركنت إلى الظل كل أطاريح الفلك الفيثاغوري، رغم أن تلك الأطاريح كانت أفضل منها وأكثر تقدما في إدراك الكون. وهكذا بقي الفلك الفيثاغوري قابعا في الهامش الذي فرضه عليه أرسطو وبطليموس، حتى **جاء كوبرنيك، في القرن السادس عشر، معلنا عن قيمة الكوسمولوجيا الفيثاغورية، ومستلهما حدوسها وملحوظاتها لتأسيس «ثورته الكوبرنيكية» على بطليموس.**

والنظر في هذا الفارق الزمني الهائل، الذي يفصل النظرية الفيثاغورية عما يسمى بـ «الثورة الكوبرنيكية»، أي من القرن الرابع قبل الميلاد (زمن فيلولاوس)، حتى القرن السادس عشر (زمن كوبرنيك) **يؤكد أن كثيرًا من الأفكار تكون سابقة لزمنها، فلا تستيقظ إلا لاحقا بعد أن يحدث تطور في نمط التفكير يسمح للعقل بفهمها وإدراك قيمتها.**

غير أنه لابد في ختام بحثنا في الكوسمولوجيا الفيثاغورية من

ملحوظة حول علاقة كوبرنيك بالفلك الفيثاغوري:

عادة ما يتم الحديث عن كوبرنيك بوصفه أنجز ثورة غيرت صورة السماء في عين الفيزيائي، بقوله إن الأرض ليست هي المركز، بل مجرد كوكب دائر حول الشمس. والحقيقة أن هذه الأطروحة التي أعلنها كوبرنيك أحدثت، بلا شك، تغييرا عميقا في التفكير الفيزيائي خلال عصر الحداثة وما بعده؛ بل تعد حسب بعض القراءات - أحيل هنا بشكل خاص على قراءة سيجموند فرويد - إحدى اللحظات الثلاث التي خرقت الكبرياء البشرية وهيأت السبيل نحو سيادة التفكير العلمي. لكن من الخطأ القول بأن كوبرنيك أول من قال بتلك الأطروحة. فحتى هو نفسه لم يكن ينظر إلى كامل عناصر نظريته الفيزيائية، بكونها معطى معرفيا جديدا، بل كان على العكس من ذلك لا يجد غضاضة في تقديم عمله العلمي كإحياء للفلك الفيثاغوري. بل لعلنا نقول إنه كان مضطرا إلى إعلان ذلك، لكثرة ما أخذه عن الفلك القديم.

لنتأمل ما يقوله في رسالة إهداء كتابه «دورانات الدوائر السماوية» Revolutionibus إلى البابا بول الثالث: «لقد قرأت بعناية أعمال الفلاسفة ... وقد وجدت أولا عند شيشرون بأن **إيسيطاس** Hicetas قال بأن الأرض تتحرك، ولاحقا وجدت عند بلوتارك أن **بعضهم** قال بالفكرة نفسها»[١]. كما يشير كوبرنيك إلى

---

(١) Copernicus, De Revolutionibus, epistula 22 John H. Randall Jr. =

فيلولاوس في قوله بلا مركزية الأرض، وحركتها، وفلك إيكفانطوس في قوله بحركة الأرض من حول نفسها.

وقد وعى الفيزيائيون اللاحقون لكوبرنيك علاقة الاستمداد هذه، فكبلر، مثلا، نجده يشير إلى علاقة الوصل بالفلك الفيثاغوري، عندما يقول في حديثه عن فيزياء كوبرنيك بأنها «أغنية جديدة لكنها مطابقة للأنشودة القديمة، لفلسفة ساموس»(١) يقصد الفلسفة الفيثاغورية. كما عبر عن هذا المعنى، عندما وصف فيثاغور بأنه «أب الكوبرنيكيين جميعهم»(٢).

لكننا إذا استحضرنا ما قاله كوبرنيك عن الفيثاغوريين، والتقريظ البالغ الذي أضفاه عليهم، والأفكار التي اعترف بأخذها عنهم، فإنه **لا يتبقى - إذا صدقنا منطوق كوبرنيك - من «إبداع» له، سوى القول بأن «الشمس مركز الكون»**، لا الأرض التي قال بها فلك بطليموس، ولا النار المركزية التي قال بها فيلولاوس!

= "Development of dedicatoria, (Zeller, p. 5). in , Thomas W. Africa, Copernicus' Relation to Aristarchus and Pythagoras, Isis, Vol. 52, No. 3 (Sep., 1961), p406

(١) J. Kepler, Epitome Astronomiae Copernicanae,

(Gesammelte Werke, VII, 9). citè in, Thomas W. Africa, Copernicus' Relation to Aristarchus and Pythagoras, Isis, Vol. 52, No. 3 (Sep., 1961), p406.

(٢) Kepler, letter to Michael Mistlin, 11

June 1598, Gesammelte Werke, ed. Max Caspar

(Munich: Beck'sche, 1955), XIII, 219. in , Thomas W. Africa, Copernicus' Relation to Aristarchus and Pythagoras, Isis, Vol. 52, No. 3 (Sep., 1961), p403.

أجل هذه هي الفكرة الوحيدة، التي يحرص كوبرنيك على تقديمها، والارتكاز عليها في نقد بطليموس، وكأنها فكرته الجديدة. **غير أن المفاجأة هي أن هذه الفكرة ذاتها قال بها أيضًا الفلك القديم، حيث نجدها عند أرسطرخوس الساموسي، الذي حرص كوبرنيك على إخفاء معرفته به.**

والدليل على أن كوبرنيك كان على اطلاع على نظرية أرسطرخوس هو أن المراجع التي أحال عليها، كانت كافية لإخباره بنظريته عن مركزية الشمس؛ ومن ثم ففي اعترافه بدين القدماء عليه، لم يكن اعترافا كاملا، حيث رَدَّ الدين منقوصا بشكل لا يخلو من تدليس!

- ٩ -

في تحقيق معنى تجاوز الكوسمولوجيا للكوسموغونيا

عندما **نقول بتأسيس الكوسمولوجيا تم تحقيق تجاوز الكوسموغونيا**[1]، فإننا بذلك نقول إن هذا المبحث الفلسفي

---

(١) كوسموغونيا مركب لفظي إغريقي يتكون من: كوسمو (cosmo) = ومعناه العالم؛ وغون (gon) = الذي يعني ميلاد. فيكون المعنى الحاصل من هذا التركيب هو «ميلاد العالم». وقد اصطلح بهذا المركب اللفظي على السرد الأسطوري (الميثولوجي) الواصف لعملية تكون العالم. وذلك في تمايز عن الكوسمولوجيا التي ظهرت بظهور =

يشكل **نقلة** في الوعي بالنظر إلى ما سبقه. حيث كان الوضع النظري الذي ساد قبل تشكل الكوسمولوجيا هو الكوسموغونيا، التي أنتجت رؤية أسطورية إلى تكون العالم. حيث كان الفاعل فيها هو القدر، والآلهة، وأنصاف الآلهة، والأبطال. على نحو ما هو ملحوظ في أعمال هوميروس وهيزيود. وهذا السرد الأسطوري (الميثولوجي) هو ما سيشهد في بداية التفلسف اليوناني مراجعة نقدية. ويمكن أن ننظر إلى القرن السادس قبل الميلاد، أي قرن الفيثاغورية، بأنه من الناحية الثقافية، قرن مجاوزة كوسموغونيا هيزيود. وليس من الصعب البرهنة على وجود ملامح تلك الثورة التي أنجزت **التجاوز النظري** لتلك الكوسموغونيا. فحتى داخل المجال الميثولوجي يمكن أن نقول إن «سفر التكوين»[1] الهيزيودي سيتم تجاوزه من خلال العقيدة الأورفية، التي كان شيوعها مزامنا للحظة فيثاغور، أي القرن السادس قبل الميلاد.

غير أن الأورفية - حتى في صيغتها المتداولة في زمن

= الفلسفة، والتي تنتج أيضًا خطابًا حول أصل الوجود وتكوينه. لكن بدل الحديث عن هذا التكوين بالسرد، يقوم الحديث الفلسفي على أساس الاستدلال.

(١) لكل الأنساق الثقافية أسفارها التكوينية، أي سردياتها المتحدثة عن نشأة الكون، الثاوية في معتقداتها وأساطيرها. ولذا لا أقصد أن ميثولوجيا هيزيود لها فصل معنون بـ«سفر التكوين» على نحو ما نجده في العهد القديم، إنما أقصد أن ماهية تيوغونيا هيزيود هي وضع سرد لتكوين الكون والآلهة . . . وهو بذلك قدم للوعي الإغريقي سفر تكوينه.

الفيثاغورية - نراها لم تحقق التجاوز النظري للكوسموغونيا الهيزيودية، بل هي ببيضتها التي انقسمت؛ فشكلت الأرض والسماء، وتولد زيوس، وتحوله إلى ثعبان، وتزاوجه مع بيرسيفوني، وميلاد زاكروس ... وغيرة هيرا، ومقتل زاكروس على يد التيتان، وانبعاثه من جديد في شكل ديونيسيوس، وغضبة زيوس على التيتان، ومولد الإنسان من بذور تيتانية وألوهية ..[1].

كل هذا نراه **تحويلا في السرد، وليس تجاوزا نظريا لمنطقه**، أي ليس تغييرا في المنطلق النظري الذي على أساسه يتم بلورة الرؤية إلى العالم. لذا فالفلسفة الناشئة في هذا القرن، أي فلسفة طاليس وأنكسيمندر هي التي ستقوم بتحقيق التجاوز النظري الذي يخرج عن أسلوب السرد، ويخرق تفسير البنية الكونية على أساس علاقات الآلهة وتناسلها واصطراعها، مقدما بديلا يقوم على تفسير الكون بواسطة الكشف عن العلاقات العلية الناظمة بين مكوناته. وفي هذا السياق تأتي الكوسمولوجيا الفيثاغورية.

غير أن الانتقال من الكوسموغونيا إلى الكوسمولوجيا لا يعني القطع النهائي مع الرؤية الدينية إلى العالم، والاستعاضة المطلقة عنها بالعوامل الطبيعية البحتة، بل إن الكوسمولوجيا الفيثاغورية مثقلة بالدلالات الدينية، لكن مع فارق يجعلها خارجة عن المدار الميثولوجي الإغريقي، وهو النزوع نحو عقلنة الظاهرة الكونية

---

(١) قصدت بهذه السطور اختصار السرد الميثولوجي الأورفي.

وتكميمها رياضيا. حيث نلحظ، في كثير من الدلالات المتداولة في النظرية الكوسمولوجية الفيثاغورية، حضورا للمعنى الديني، بل رأينا في الصفحات السابقة كيف أن استدخال كثير من العناصر في بنية الكوسموس كان الحافز الدافع إليه دينيا وليس فيزيائيا:

فافتراض مركز الكون جرما ناريا، مرتبط بالرؤية الدينية الإغريقية لا بالمعطى الفيزيائي. ولا أدل على ذلك من أن فيلولاوس سيسمي هذا الجرم بهستيا، التي تقترن بمعنى «منزل زوس». كما أن القول بوجود «الأرض المضادة» / لم يكن له لازم فيزيائي[1]، بل كان لازما عن عقيدة تقديس العشرة في الرياضيات، كما أوضح أرسطو ذلك . . .

وقس هذا على كثير من العناصر المحددة لبنية الكوسموس الفيثاغوري.

كما بينا في كتاب «الفلسفة الملطية» أن مفهوم الماء كأصل له صلة بمفهوم ال «أوقيانوس»؛ ومفهوم ال «أبيرون» عند أنكسيمندر لا ينبغي فصله عن مفهوم الـ «خاوس» في ميثولوجيا هيزيود. وعليه، لم يكن ثمة قطع نهائي بين الكوسمولوجيا والكوسموغونيا، بل ثمة استمرارية لبذور التفكير الكوسموغوني متفرقة في ثنايا البنى النظرية الجديدة.

---

(١) انتقدنا سابقا أطروحة بوك Bckh، الذي فسر إضافة الأرض المضادة في بنية الكوسموس تفسيرا فيزيائيا بدعوى أنها لإخفاء النار المركزية.

أما من حيثية نمط التجاوز فَيَكْمُنُ في استبدالها **الاستدلال** بالسرد، فضلًا عن مكونات أخرى لا يسمح المقام الآن بالتفصيل فيها.

وقد قلنا، من قبل، إن «الفكر الفلسفي منذ أولى لحظات تبلوره اتجه نحو ابتداع فكرة الكلية ليربط بها بين مكونات الوجود وظواهره». ونرى أن الكوسمولوجيا تعكس هذا النزوع التوحيدي الباحث في الكون بوصفه كلية مترابطة. فهي علم يتناول الوجود من مدخل خاص، حيث لا يدرسه كأجزاء وتفاريق، بل ككل ومنظومة. وقبل أن يصل العلم إلى قوانين كبلر وجاذبية نيوتن، التي هي أيضًا انعكاس لفكرة وجود كلية ناظمة، كان لابد من تأسيس نظرية «الكوسموس»، الدالة على هذا اللحاظ الكلي الجامع بين مختلف عناصر الكون. لكن لا يعني هذا أن ميلاد فكرة «أن الكون وحدة» لم يتحقق إلا مع ابتداع فيثاغور لفظ «الكوسموس»، بل إن ابتداع هذا المفهوم ليس في نظرنا سوى الوضع المفاهيمي لمعنى كان قد بدأ في التبلور الفلسفي من قبل. فالكوسمولوجيا الطاليسية والأنكسيمندرية ببحثها عن الأصل الواحد، وإرجاعها لتعدد مكونات الكون إلى مبدأ أول، كانت تعبيرا عن أن الكون وحدة. وقراءة صيرورة التكوين وفق منظور سببي، تعبير عن الوعي بأن الكون مُبَنْيَنٌ ومنظَّمٌ. وذاك هو **الأساس النظري للكوسمولوجيا، أي الاعتقاد بأن الكون بنية منظمة، إذا أَمْكَنَ الكشف عن قوانينها، أمكن تفسيرها.**

خاتمة الفصل الثالث

إن الدرس الفلسفي الأكبر الذي يمكن أن يستفاد من الكوسمولوجيا الفيثاغورية هو أن الكون محايث بنظام رقمي، ينبغي الكشف عنه لفك شفرته وفهمه. وقول الفيثاغوريين بأن العدد ماهية الأشياء، وأنه المدخل الذي بمكنته أن يمنحنا الشفرة السرية للكون هو، في تقديري، **أول إرهاص باكتشاف أساس التفكير العلمي كما تم تقعيده إبستيمولوجياً في الزمن الحديث** مع جاليلي. فالعلم اليوم ينتهج في مقاربته للوجود التكميم الرياضي. والتكميم - أي تحويل الكينونة الوجودية إلى كم رياضي - لا يزال إلى الآن الأسلوب المنهجي المنتهج في تمثل الوجود والتعبير عن علاقاته وأشكال انتظام أشيائه. وكل هذا **له تأصيل في الإسهام الفلسفي الفيثاغوري.**

ولكي نفهم القيمة المعرفية لهذا الإسهام، لابد أن نرتحل من الزمن الإغريقي إلى زمن الحداثة، فنستحضر المشروع الجاليلي من حيث دلالته المنهجية، كمشروع مدد التكميم الرياضي إلى مجال

الخاصيات الفيزيائية. وهو في هذا التمديد لا نرى له ريادة غير مسبوقة، بل **إن ترييض الخاصيات موجود بوضوح في المشروع الفيثاغوري، في تكميمه لظاهرة الصوت، بمناسبة تحديد فيثاغور/ فيلولاوس للنغم الموسيقي.**

وبموضعة الفلسفة الفيثاغورية في السياق الفلسفي الإغريقي السابق والمزامن لها، وفي سياق التأسيس الإبستيمولوجي للعلم الحديث مع جاليليو، تبينت لنا قيمة الإسهام النوعي الذي قدمه العقل الفيثاغوري للوعي الفلسفي، أي إبصاره قيمة الرياضيات وتوكيده على قدرتها الإجرائية في مقاربة الوجود.

وبهذا التوكيد على أهمية المعرفة الرياضية، امتلك الوعي الفلسفي مع الفيثاغورية أداة منهجية نوعية في مقاربة الكينونة. وتلك نقلة يصح أن ننعتها بكونها حدثا جديدا بالقياس إلى نمط الرؤية الفلسفية إلى العالم التي كانت سائدة وقتئذ.

ولعله ليس من الصدفة ولا الاعتباط أن يكون فيثاغور أول من حمل نعت فيلسوف، بحسب رواية هيراقليد البنطي. ورغم ما يمكن أن يقال عن صحة هذا الوسم، من حيث زمن إطلاقه الذي بينا - في كتابنا «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة» - أنه من إسقاطات الزمن الأفلاطوني؛ فإن مجرد إسقاطه على فيثاغور خاصة، دليل على القيمة النوعية التي حظي بها فيلسوف ساموس، في فترة مبكرة من تطور الفكر اليوناني.

ففي حكاية البنطي توكيد لذلك الموقف الفلسفي/ العلمي من

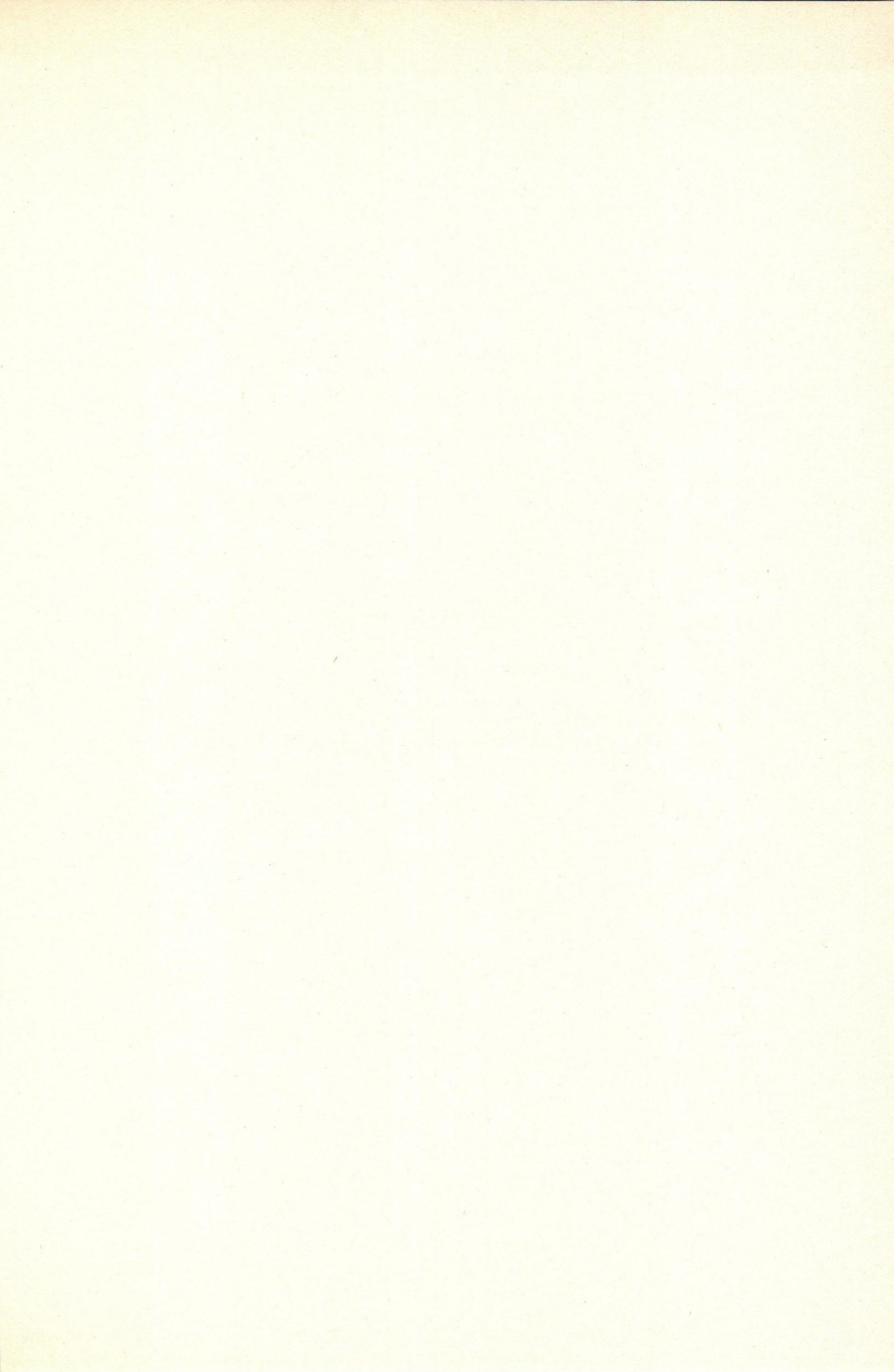
الوجود، أي الموقف النظري غير المشدود إلى المنفعة المباشرة. وهو الموقف الذي يوفر شرط انطلاق المعرفة من أجل المعرفة ذاتها.

غير أن هذه زاوية في النظر ليس بمكنتها ترسيم ملامح الصورة كاملة؛ ذلك لأن التكميم، أي تحويل الكينونات الوجودية إلى كموم رياضية، إن كان دالا على قدرة العقل الفلسفي/العلمي على مقاربة الوجود؛ فإن فيه **نقصا خطيرا لم يتجل إلا بعد صيرورة العلم الحديث**، الذي بلغ فيه تغول الرياضيات إلى درجة نسيان عالم الروح. صحيح أن الأمر لم يكن جليا في الفلسفة الفيثاغوري الذي كان حضور الرياضيات في نسقها الكوسمولوجي ممتزجا بالرؤية الروحية إلى الكون. بيد أن في هذا الامتزاج أيضًا تكمن نقائص الرؤية الفيثاغورية، إذ أوضحنا في الصفحات السابقة أن كثيرًا من تضاريس خريطة الكوسموس الفيثاغوري كان حاصل افتراضات متخيلة وإلزامات لاهوت الرياضيات. مثل قولها بوجود جسم ناري يشغل مركز الكوسموس، ووجود الأرض المضادة، وغيرها ...

وقد تبين لنا - خلال بحث تلك الافتراضات المتخيلة - أن كثيرًا من مستغلقات وألغاز الفكر الفلسفي الفيثاغوري تجد تفسيرها ومفتاح حلها في معتقده الديني.

الفصل الرابع

نظرية النفس في الفلسفة الفيثاغورية



مقدمة

يعد سؤال ماهية النفس، في سياق التفلسف الكلاسيكي، أحد الأسئلة الإشكالية المؤسسة لمبحث الميتافيزيقا. كما لمبحث النفس أهمية بالغة من حيث التعلق بالتأسيس المنهجي للرؤية الفلسفية، إذ فيه يثوي مبحث العقل، ومبحث الوجدان والعاطفة. وبه يتصل مبحث الأخلاق. وإذا تتبعنا صيرورة تشكل الفلسفة الأوربية، وعملية تكوين مباحثها، سنلاحظ فيما يخص بناء مبحث النفس، أن متن «فيدون» لأفلاطون هو أول متن إغريقي استجمع العناصر التأسيسية للنظرية الفلسفية للنفس. وإذا عددنا تلك العناصر التأسيسية، سنلحظ أن على رأسها:

- أن النفس من طبيعة غير جسمية.
- وأن الجسم سجنها.
- وأنها خالدة، لا يطالها ما يطال الجسم من موات.

وهذه العناصر الثلاثة المؤسسة لمبحث النفس في الفكر

الأفلاطوني، نجدها حاضرة في الفكر الفيثاغوري. كما نجدها مبثوثة قبله في المعتقدات الدينية. إذ في السياق الثقافي اليوناني ذاته، وفي اللحظة الفيثاغورية بالضبط، نلحظ تلك الفِكَر متداولة في العقيدة الأورفية.

أما ما آلت إليه تلك العناصر المؤسسة للنظرية الفلسفية للنفس، فقد أقامت في تاريخ الفكر، ثنائية سيكون لها دور محوري في التفكير الفلسفي، وأعني بها ثنائية النفس/الجسد، أو الروح/الجسم. ذلك التمايز الذي سيستمر في تاريخ الفلسفة حاضرا بقوة، وناظما لكثير من موضوعات ومجالات التفكير، وليس أدل على ذلك من التمايز بين الفكر والامتداد في بداية الفلسفة الحديثة.

وتناول المسألة النفسية سيكون مناسبة لإدراك دلالة ما قلناه من قبل عندما نادينا بوجوب تصحيح تلك الفكرة التي أشاعها شيشرون، القائل بأن «سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض»، قاصدا بذلك أن اهتمامات العقل الفلسفي ما قبل السقراطي كان اهتماما كوسمولوجيا، وأن السقراطية هي التي أحدثت النقلة الموضوعاتية من الاهتمام بالفلك والكون إلى الاهتمام بالإنسان؛ وهي ذات الفكرة التي نجدها لدى ديوجين اللايرسي عندما وضع أرخيلاوس Archélaüs كآخر مُعَبِّر عن الفلسفة الطبيعية ما قبل السقراطية، عندما قال: «أرخيلاوس الأثيني أو الملطي ... كان تلميذا لأنكساغور وأستاذا لسقراط. لقد كان أول من جاء بالفيزياء من أيونيا إلى أثينا. ومن هنا جاءت تسميته

بالطبيعي، فضلًا عن سبب آخر، وهو أن هذا القسم من الفلسفة ينتهي معه، في الوقت الذي يُدخل سقراط الأخلاقَ»[1].. حيث سيتبين خلال هذه الدراسة **أن هذا الوصف لتطور اهتمامات العقل الفلسفي لا ينطبق على الفيثاغورية** ... إذ هي فلسفة أولت اهتماما كبيرًا للإنسان والأخلاق، بل كما سبق أن أوضحنا في مبحث الشذرات، إن ما تبقى من فيثاغور في متن «الأبيات الذهبية»، كله متمحور حول المسألة الأخلاقية، وليس فيه ولو إشارة كوسمولوجية واحدة؛ فكيف يصح اختزال اهتمامات الفلسفة ما قبل السقراطية في الموضوع الكوسمولوجي؟!

ومع الفلسفة الفيثاغورية، لا ينبغي فهم ثنائية الروح/الجسد بوصفها دالة على وجود مكونين في الذات البشرية فقط، بل ينبغي توسيع ماصدقها للدلالة على عالمين متحايثين في الكوسموس، عالم مادي ملحوظ، وعالم غير مرئي، هو عالم الروح.

ولا تقدم لنا الفلسفة الملطية - وفق ما تبقى لنا من شذرات عنها - هذا التمايز الجذري بين الروح والجسد، على نحو ما تقدمه لنا الفلسفة الفيثاغورية. ولذا صَحَّ قولنا إن فيثاغور - أو الفيثاغوريين - أول من أرهص بالتأسيس الفلسفي لمبحث النفس. بل نراه **جاوز درجة الإرهاص إلى التأسيس الفعلي**.

أما عن **علاقة هذا التأسيس بالمؤثرات الدينية** التي كانت

---

(١) Diogène Laerce, Les vies, ibid, p61

متداولة في الزمن الفيثاغوري، فإذا كان التوثيق التاريخي لا يسمح بضبط ذاك الوصل في مختلف حيثياته، فإن من خلال ما بقى من إشارات، وهي قليلة جدا، يمكن أن نشير إلى تسميات أخرى -بالإضافة إلى أونوماكريط الذي سبق أن ألمحنا إليه من قبل- مثل هيرمودامس، الذي كان يعتقد بفكرة تمايز النفس عن الجسد.

فما الذي جعل الفلسفة الإغريقية في هذه اللحظة المبكرة تهتم بالمسألة النفسية؟

وما الذي جعلها تمايز بينها وبين الجسد على نحو جذري؟

وما ذا كان محصول هذا التمايز على مستوى الفكر الديني والأخلاقي؟

- ١ -

مفهوم النفس

قام العقل الإغريقي، في القرن السادس قبل الميلاد، بمراجعات نقدية للميثولوجيا الإغريقية على نحو رفع من شأن الروح، فأسس من ثم لإمكان انطلاق تفكير فلسفي جديد، لا ينشغل فقط بسؤال التكوين الكوسمولوجي، الذي يزعم التأويل الأرسطي أن الفلسفة الملطية قصرت اهتمامها فيه، بل يلتفت أيضًا

إلى سؤال تكوين الإنسان، من مدخل يمايز فيه بين مكونين اثنين هما: الروح والجسد. وهذا في تقديرنا هو مبدأ التأسيس الفلسفي لمبحث آخر، هو مبحث الأخلاق. ولذا فقد رفضنا الأخذ بمقولة شيشرون القائلة بأن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي من البحث الكوسمولوجي إلى البحث في المسألة الأخلاقية؛ حيث نعتقد أن «الأخلاق» كانت في الفلسفة الفيثاغورية ذات مكانة محورية.

ولم يكن جواب الفيثاغورية عن سؤال التكوين الإنساني على هذا النحو المائز بين النفس والجسد مجرد توصيف لبنية التكوين، بل هو تسطير لرؤية خاصة للأنثروبولوجيا، بمدلولها الفلسفي، أي أنثروبولوجيا تجعل من الكائن البشري ذا مكون سام يعلو به على كينونته المادية.

والنفس في المنظور الفيثاغوري خالدة، لا يطالها الموت والفناء، ويُنسب إلى ألكميون استدلال طريف على خلودها، وهي أنها «شبيهة في حركتها بغيرها من الكائنات الخالدة»، أما عن تلك الكائنات التي يتحدث عنها ألكميون، فهي «القمر والشمس ونجوم السماء التي تبدو بحركة لا تتوقف»[1]. وعند ديوجين اللايرسي نقرأ «كان (أي ألكميون) يقول بأن النفس خالدة، وأنها تتحرك على نحو دائم كالشمس»..

(١) Gomperz, Theodor, ibid, p162.

فهل يصح، بناء على هذه المشابهة، أن ننظر إلى ألكميون بأنه يتصور النفس معطى مادي؟!

هذا هو ما يذهب إليه مؤرخ الفلسفة **جومبرز**، حيث **يزعم أن ألكميون يقول بمادية النفس**، ويرتكز للتدليل على موقفه هذا على المشابهة السابقة بين النفس والنجوم، بيد **أننا نخالف جومبرز في تأويله المادي للنفس عند ألكميون، ونقول بدل ذلك أن في تلك المشابهة إشارة إلى لاهوتية نجوم السماء؛ ومن ثم فالتقريب بينها وبين النفس ينبغي أن يستحضر ذلك البعد اللاهوتي، أي ديمومة الحركة، وخاصية الخلود**. وهي العناصر الرئيسة في تشبيه ألكميون بين النفس والنجوم، وليس العنصر المادي الذي تعلق به جومبرز.

ونظرية خلود النفس في الفلسفة الفيثاغورية واردة في أكثر من شاهد دوكسوغرافي، كما نجد في **ثلاثة مواضع** من المتن الأفلاطوني (جورجياس، كراطيل، فيدون)، نلقى إشارة إلى أن فيلولاوس كان يقول بخلود النفس.

والقول بممايزة النفس للجسد، وخلودها بعد فنائه، يطرح سؤالا مشروعا، وهو ماهية المحل الذي تنتقل إليه بعد موت الجسد. وهنا نقول إن نظرية التناسخ هي الإجابة الصريحة التي تفسر ذلك المآل، الذي تؤول إليه النفس بعد الموت.

فما أصل نظرية التناسخ؟

وما دلالتها في الفلسفة الفيثاغورية؟

١ - ١

نظرية التناسخ

من بين الأفكار القليلة التي - إذا أخذنا بشذرة ديسيارك - يمكن أن نقول إن من المؤكد أن فيثاغور كان يعلمها لتلامذته فكرة «تناسخ الأرواح». ورغم أننا قلنا من قبل إن السيرة الفيثاغورية كما يرسمها ديسيارك مدخولة بقصدية تشكك في مصداقيتها، وأعني بها قصدية الإعلاء من فيثاغور ليتم التنقيص من أفلاطون؛ فإنه فيما يخص فكرة التناسخ، ليس ثمة ما يسمح لنا بأن نشكك في مصداقية نسبتها إلى فيثاغور، حيث تنسب إليه ذات الفكرة في متون فلسفية ودوكسوغرافية أخرى، منها المتن الأرسطي. حيث يقول أرسطو في كتاب «الحيوان»: «حسب الفيثاغورية إن أي نفس يمكن أن تحل في أي جسد»[١]. بل قبل أرسطو نلحظ في الشذرة السابعة لكزينوفان سخرية من فيثاغور بسبب اعتقاده بفكرة التناسخ تحديدا، حين نَهَرَ شخصا كان يضرب كلبا، بدعوى أنه عرف من عوائه صوت صديقه، قائلا بأن روح صديقه سكنت بعد موته جسد ذلك الكلب!

---

(١) Aristote, De Anima, I 3

وشهادة كزينوفان ذات قيمة؛ لأنه معاصرًا لفيثاغور. صحيح أن الطُّرفة تورد تحت تعبير «قيل بأن فيثاغور . .». ، لكن رغم ذلك فنسبة التناسخ إلى الفيثاغورية زمن كزينوفان المعاصر لفيلسوف كروطونا وتلامذته المباشرين، مستند يسمح بتوكيد نسبة تلك الفكرة إلى فيثاغور نفسه؛ حيث لم تكن المدرسة الفيثاغورية وقتئذ بقادرة على أن تستقل بفكرة خارج إرادة معلمها. ثم يمكن أن نضيف إلى هذا وارد آخر من متن هيرودوت، رغم أنه لم يذكر فيه الفيثاغوريين بالاسم.

كما يذهب فورفوريوس Porphyre إلى أن **فيثاغور لم يكتف بتعليم نظرية التناسخ، بل تكلم عن صيرورة تناسخه هو ذاته**، فقال بأن روحه انتقلت من أيثاليدس Aithalides إلى هيرموتيموس Hermotimos ثم إلى بيروس Pyrros[1].

والقول بتقلب روح فيثاغور في صيرورة التناسخ، ليس معتمدنا فيه هو فورفوريوس وحده، بل ثمة نصوص مرجعية أقدم، يمكن أن تكون سندا لهذا القول. إذ ينسب إلى أمباذوقليس القول بأن فيثاغور «كان يتحدث عن حيواته السابقة»[2]. وحتى ما قاله فورفوريوس عن سلسلة تناسخ فيثاغور نجده حاضرا أيضًا في رواية هيراقليد البونطي[3] Héraclide pontique، التي أوردناها في

---

(١) Porph. , Vie de Pyth., 45.

(٢) Gomperz, ibid, p135

(٣) Héracl. Pont. , fr. 89

الفصل الذي خصصناه «للسيرة الفيثاغورية» حيث قلنا أن الفكرة ترد عند البونطي، لكن مع فارق طفيف، بالمقارنة مع الرواية الواردة عند فورفوريوس، حيث لا يذكر أيثاليدس، بل فقط هيرموتيموس Hermotimos وبيروس Pyrros.

وكل هذا يسمح باستنتاج أن عزو هذا المعتقد إلى فيثاغور أمر يزداد، بفعل تعدد تلك المرويات، وثاقة وتوكيدا. وعليه يصح القول إن فكرة التناسخ وثيقة الصلة بالرؤية الفيثاغورية في أول لحظات تأسيسها.

لكن إذا أمكن نسبة فكرة التناسخ إلى فيثاغور، **فإن الصعوبة تتعلق في تحديد المصدر الذي استقاها منه**؛ لأنها فكرة غريبة عن السياق الثقافي اليوناني، حيث لا نجدها في ميثولوجيا هوميروس، ولا في ميثولوجيا هيزيود، فضلًا عن عدم وجودها في الفكر الفلسفي الملطي المتداول زمن فيثاغور.

فمن أين استمد فيلسوف ساموس نظرية التناسخ؟.

ما المصدر المعرفي الذي استلهم منه هذه النظرية التي سيكون لها وزن من بعد في الفلسفة الأفلاطونية، حتى صارت ذات دور إبستيمولوجي، يفسر عند صاحب «فيدون»[1] سبب استبطان النفس للمعرفة؟!

---

(١) «فيدون» عنوان محاورة شهيرة لأفلاطون أوضح فيها نظرية التناسخ. وأرى أنها تشكل ترتيبا وسيطا في تطور الفكر الأفلاطوني، الذي يمكن أن أوجزه في ثلاث إجابات =

أولا: إن ضرورة الاستفهام السابق آتية من كون النظر في

= عن سؤال كيفية بلوغ الحقيقة؛ هي جواب «التذكر»، وجواب «التناسخ»، وجواب «المثل». ثلاثة أجوبة قدمها الفكر الافلاطوني لفك عقدة ذاك السؤال مستفيدًا، بلا شك، من النظرية الفيثاغورية. ففي محاورة «مينون» نجد أفلاطون يبلور لأول مرة بإسهاب فكرة «التذكر»، القائمة على الاعتقاد بأن الحقيقة موجودة داخل النفس؛ وذلك خلال محاورة شهيرة مع مينون انتهت بامتحان سقراط بالإتيان بصبي، لم يسبق أن تعلم الرياضيات لكي يثبت بالسؤال السقراطي وحده كيف أن المعرفة مجرد تذكر. فينتهي إلى القول بما أن النفس تتذكر معارف لم يسبق أن تعلمتها في حياتها الفعلية، فلا شك أنها تعلمتها في حياة سابقة. بمعنى آخر إنه لا تفسير لذلك سوى القول بأن النفس سبق أن عاشت من قبل وأبصرت الحقيقة.

وفي محاورة فيدون نلقى تحليلا فلسفيا يلتقط تلك الفكرة التي بقيت في محاورة «مينون» مجرد تلميح لم يتم التفصيل في بحثه، وهي مسألة ماهية النفس وخلودها، حيث سيركز أفلاطون على نقد الرؤية الهوميرية القائلة بفنائها في الجحيم (الهاديس)، مناديا بفكرة بديلة وهي ان النفس تنتقل بعد موت الجسد من ذات إلى أخرى (نظرية التناسخ)، ومن ثم فهي قد تقلبت من قبل في الذوات وعاشت وضعيات مختلفة؛ بل هي قبل نزولها الى العالم الحسي كانت في العالم العلوي؛ ولذا فهي تحمل الحقيقة بداخلها، ومن ثم فما على المرء إلا تشغيل فعل التذكر ليجد المعرفة الحقة تنبجس من داخله؛ وهذا ما يختزله التعبير الافلاطوني «إن العلم تذكر لا تعلم».

و«التذكر» و«التناسخ» كما تم بسطهما في محاورتي «مينون» و«فيدون» لا يؤسسان بوضوح كاف النظرية الانطولوجية الافلاطونية، إنما يمهدان إلى تأسيسها. وهو التأسيس الذي سيتمظهر بوضوح في محاورة «الجمهورية» حيث سيقدم أفلاطون نظرية المثل ليس فقط لتفسير استبطان النفس للحقيقة، بل للتعيين الأنطولوجي لوجودها المفارق.

لكن سواء في متن «مينون» أو «فيدون» أو «الجمهورية، فإن النفس تتبدى في سلوكها نحو الحقيقة وكأنها في صراع مع الحس الجسدي.

المعتقدات الإغريقية، من خلال المتنين الهوميري والهيزيودي، يكشف أن اليونان لم يكونوا معتقدين بالتناسخ. صحيح أن في متن سويداس نلقى القول بتناسخ الأرواح منسوبا إلى فيريسيد. **لكن كتاب سويداس ينفرد بذلك؛** حيث لا نجدها في أي متن دوكسوغرافي آخر. بل ما نجده هو أن مختلف المتون تورد ما يفيد غرابة النظرية عن السائد الثقافي الإغريقي. وهذا ما يفسر كيف أن كزينوفان وأمباذوقليس وأرسطو ينسبون الفكرة إلى الفيثاغورية تحديدا، دونما إحالة أخرى على الميثولوجيا أو على الفكر الإغريقي. ولو كان لها حضور في الثقافة الأسطورية الإغريقية أو المتداول الشفهي لَكَانَ ثمة إشارة إلى ذلك، **أو على الأقل لم تكن لتورد مورد التنكيت والسخرية عند كزينوفان. ولم يكن المؤرخ هيرودوت ليستحضرها في سياق الازدراء منها، بل حتى عندما أراد نسبتها إلى بعض اليونانيين لم يسمهم، وكأن النظرية ليست بذات قيمة يستحق المرء أن يتسمى بها، بل ما يليق بمعتنقيها هو الإسرار بها.** وحتى عندما نسبها إلى أشخاص، قال بأنه يعرفهم ولا يريد ذكر أسمائهم، وهو بالتأكيد يشير إلى الفيثاغوريين، قائلا بأنهم استقدموا تلك النظرية من خارج اليونان، ومن مصر تحديدًا[١]!

وعليه يتبين أن النظرية غريبة عن المناخ الثقافي الإغريقي. **لكن هل يصح أن نأخذ بموقف هيرودوت القائل بأنها مستمدة من الثقافة المصرية؟**

---

(١) Hérodote, Enquéte, II, 123.

إن البحث في الثقافة المصرية القديمة أكد عدم وجود هذا الاعتقاد؛ الأمر الذي يفرض علينا نفي استمدادها من مصر.

ثانيا: ثمة ملحوظة تؤكدها الكثير من المعطيات التاريخية والأنثروبولوجية، وكذا دراسة الأساطير والمعتقدات الدينية، وهي أن **عقيدة تناسخ الأرواح موجودة عند العديد من الشعوب رغم تباعدها المكاني، واستحالة وجود علاقة التأثير أو المثاقفة بينها**؛ إذ نجدها عند: «الزولو، والهنود في أمريكا الشمالية ... وسكان غينيا .. والبراهمانيين والبوذيين ..»[1]..

وبسبب من وساعة انتشارها يصح أن نتساءل:

أليس في هذا الانتشار دافعا إلى ترجيح الظن بأنها تعبر عن اختلاج وجداني مشاع، يعكس رغبة وجدانية دفينة في الكيان الإنساني؟

بما أن تلك النظرية توجد في مناطق وأنساق ثقافية متباعدة بالجغرافيا والزمان، على نحو يقطع بعدم وجود علاقة التواصل بينها، فإنه يصح تفسير مصدرها باستحضار التفسير الداخلي، أي وجود تلك الرغبة النفسية في الخلود؛ إذ ما دام الجسد يُلحظ فناؤه، فقد اصطنع الإنسان ملجأ وسلوى نفسية بالقول باقتدار الروح/ النفس على الارتحال من جسد إلى آخر، أي استمرارها في الحياة رغم قانون الفناء والموت؟!

---

(١) Gomperz, Theodor, ibid, p135.

إذن ما الحاجة إلى فرض وجود مصدر خارجي لفكرة التناسخ عند الفيثاغورية مع أنها متاع مشاع ومتداول بين عديد من الثقافات؟

فلم لا نقول إن فيثاغور ابتدعها من عنده؟!

ثالثا: إن الدافع إلى الاستفهام عن المصدر الذي استمدت منه الفيثاغورية تلك النظرية، لا يرجع إلى فكرة التناسخ بحد ذاتها، بل إلى التفاصيل الجزئية التي وردت بها في الفكر الفيثاغوري. حيث إن النظر في تلك التفاصيل يكشف أنها متماثلة مع معتقدات كانت متداولة في الزمن التاريخي والثقافي لفيثاغور كما سنبين بعد حين.

فما هي تلك التفاصيل؟ وما وجه مماثلتها بذلك المتداول الثقافي، الذي يحتمل أن فيثاغور تواصل معه؟

وردت نظرية التناسخ في الفلسفة الفيثاغورية، بتفاصيل محددة هي:

- القول بتناسخ **النفس**، بانتقالها من جسد **بشري** إلى آخر،.
- والقول بإمكان انتقالها من جسد بشري إلى جسد **حيواني**.
- والقول بإمكان انتقالها من الجسد البشري إلى بعض أنواع **النباتات**.

ويشير جومبرز إلى أن هذه التفاصيل التي تقول بها الفيثاغورية، هي ذاتها مكونات نظرية تناسخ الأرواح في المعتقد

الديني الهندي؛ كما يشير برنت الى الأمر ذاته، لكن مع نفي القول بالصلة[١].

فهل يكون هذا التماثل بين التناسخ الفيثاغوري والتناسخ الهندي دليلا يؤكد أن الهند هي المصدر الذي استمد منه فيثاغور؟

يعد جون برنت من أكثر المؤرخين حرصا على نفي وجود تواصل بين اليونان والهند، حيث يذهب إلى القول بأنه من **المستحيل وجود أي أثر للثقافة الهندية في اليونان قبل زمن بيرون**. ونحن نرى أن نظرية التناسخ يمكن أن نجد فيها مستندا قويا لنقد جون برنت، والتوكيد على وجود هذا الأثر الذي ينفيه برنت بيقين جازم!

لقد نفينا في مبحث «الهوامش» التقاء فيثاغور ببوذا. لكننا لم ننف التقاءه بالثقافة الهندية، خلاله مقامه في فارس، أو خلال ترحاله في اتجاه الشرق. وذلك بفعل ما كان العالم القديم يشهده من تواصل. كما لا ينبغي أن ننسى بأن نظرية تناسخ الأرواح، وجدت في الثقافة الدينية الهندية قبل بوذا. ولذا من المرجح أن فيثاغور خلال مقامه بفارس أو خلال ارتحاله وسفره في مرابع حضارات الشرق - إذا استعصى إثبات ذاك المقام - قد التقى

---

(١) انظر تحليل جومبرز لعلاقة نظرية التناسخ الفيثاغورية بالهند في:

Gomperz, Theodor, ibid, p135.

وعند جون برنت في:

John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p102

بالثقافة الهندية وتعرف من خلالها على نظرية تناسخ الأرواح[١].

إن هذا، في تقديرنا، احتمال وجيه، ولا مسوغ لنفيه.

لكن ثمة احتمال آخر، متداول في العديد من الكتابات التأريخية، وهي أن فيثاغور استمد نظرية تناسخ الأرواح من العقيدة الأورفية.

فما القول في هذا الاحتمال وما وجاهته؟

رغم أن جومبرز يذهب إلى بيان المنظور الأورفي للتناسخ، معددا مكوناته في: القول بأن «النفس من طبيعة إلهية»، وأنها «بفعل الخطيئة نزلت إلى الأرض»، وأن الأرض «لا تليق بمكانتها»، وأن الجسد الذي حلت فيه هو لها «كالسجن والقبر»؛ فهو من ثم عقاب لها. وأنها «لا يمكن أن تعود إلى موطنها الأصلي إلا بالتطهر من خطيئتها». وأن هذا التطهير يتم بهذا العقاب أولا، وكذا بسلسلة تناسخها[٢]. **فإنه لا ينبغي أن نأخذ بهذه المكونات بكل وثوق،**

---

(١) يشير جومبرز أيضًا إلى احتمال تعرف فيثاغور على الثقافة الهندية خلال مقامه في فارس.

انظر:

Gomperz, Theodor, ibid, p139

Gomperz, Theodor, ibid, p140

(٢) شك أرسطو في وجود أورفي. أما الذين قالوا بوجوده فقد اختلفوا في تحديد توقيته، هل عاش قبل هوميروس أم بعده؛ حيث نجد عند هيرودوت، مثلًا، توقيتًا لظهوره بعد صاحب «الإلياذة»! لكن كثيرًا من المؤرخين يخطئون هذه الكرونولوجيا، قائلين بأن أورفي عاش قبل زمن هوميروس وهزيود.

ونساق إلى الوصل بينها وبين النظرية الفيثاغورية. لأننا لا نستطيع أن نقيم علاقة علية مصدرية بين الديانة الأورفية والتصور الفيثاغوري؛ لوجود النقص الوثائقي الذي يسمح بأن نعرف حقيقة أورفية ما قبل فيثاغور. وقد بيَّنَّا، في كتابنا «الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس»، أن ما نعلمه اليوم عن الأورفية هو صورتها اللاحقة لأورفي الممزوجة بالفيثاغورية.

وهذا الوضع يلزمنا بالاحتراس من المسارعة في جعل الأفكار الأورفية سابقة للفيثاغورية، ومن ثم مؤثرة فيها، عند وجود التشابه. إذ ليس ثمة إمكانية لتعيين السابق وتمييزه عن اللاحق، بالنظر إلى الامتزاج والتأثير الذي حدث بين الفيثاغورية والأورفية؛ وضياع الفكر الأورفي الأصلي الذي تشكل مع أورفي قبل القرن السابع (ق م)[1]. وقد بيَّنَّا في كتابنا «الفلسفة الملطية» أن الأشعار الأورفية هي نتاج القرن السادس قبل الميلاد، «حيث أن أونوماكريطOnomacrite هو الذي صاغ للأورفية تلك النصوص الشعرية. ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه ابتدع تلك النصوص ابتداعا كاملا، وبعض آخر يراه قد جدد في المتناقل الشعري الذي كان متداولا قبله، وحتى في زمنه نلاحظ أن معاصريه كانوا يشككون في أصالة ما ينسبه إلى موسيوس osáMous (ابن أورفي)، ومعلوم أن هذا النحل هو السبب

---

(١) الطيب بوعزة، «الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس»، مرجع سابق، ١٣، ص٧٤-٧٥.

الذي دفع حاكم أثينا هيبارخوس Hípparkhos إلى طرد أونوماكريط منها!.

ويكفي ذلك دليلا على الوضع الإشكالي لما ينسب إلى الأورفية»[١].

وحتى إذا قلنا إن فيثاغور اطلع على التصور الديني الأورفي المتداول في زمنه؛ فإننا لن نستطيع أن نحدد بدقة ما الذي استفاده منه. وكل محاولة في سياق تحديد ذلك لن تكون إلا إمعانا في التخييل بدون سند من التوثيق التاريخي. ونحن هنا في سياق التماس ملامح الرواية التاريخية لا إطلاق العنان لتخييلها. هذا فضلًا عن وجود فارق ملحوظ بين الأورفية والفيثاغورية في مسألة مآل النفس بعد الموت، فالاعتقاد الأورفي يقول بأن الأرواح تنزل، بعد الموت، إلى «هادس»؛ بينما الفيثاغورية لا تقول بهذه النقلة الماورائية، كما لا تقول بالفاصل الزمني بين الموت وحدوث التناسخ، بل تقول بصيرورة تناسخ متصلة، إذ بمجرد موت جسد ما، فإن الروح تنتقل إلى التجسد في مولود جديد (حيوان، إنسان، نبات)، يتزامن توقيت ميلاده مع توقيت تلك الوفاة.

وعليه يمكن أن **نستنتج أمرين**:

أولهما: إن ثمة فارقا في نظرية النفس بين الفيثاغورية والأورفية. فضلًا عن أن ثمة التباسا في تاريخ الأورفية يجعل

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Gr.ce, p151.

الباحث غير قادر على تحديد تفاصيل العقيدة الأورفية الأولى، قبل صيرورتها تاريخيا على النحو الذي تداخلت فيه مع الفكر الفيثاغوري، فصارت أورفية ممزوجة بالفيثاغورية.

وثانيا: **إن تفاصيل عقيدة التناسخ الفيثاغورية مختلفة عن التناسخ الأورفي، ومتماثلة مع العقيدة الهندية**؛ الأمر الذي يبرر القول بوجود الصلة هنا ونفيها هنالك.

ثم بعد المنافحة عن هذا التقارب بين التناسخ الفيثاغوري والتناسخ الهندي، لابد في الختام من التوكيد على **وجود بعض الاختلالات** الدلالية في عرض النظرية في بعض النصوص الدوكسوغرافية. ونعني بشكل خاص ما ورد عند **الفيلسوف المشائي أوديم**، عندما خاطب تلامذته في أحد دروسه قائلا: «إذا صدقنا الفيثاغوريين ... فإنني سأكون بهذه العصا ذاتها التي في يدي، وسأخاطبكم يوما، وستكونون جالسين أمامي كما أنتم الآن، وسيكون كل شيء على ما هو عليه الآن»[١].

فهذا التصور الذي يقول به أوديم يفيد ن معنى يجاوز فكرة التناسخ إلى فكرة العود الأبدي. فلا ينحصر في عود النفوس، بل تعود الأجساد والحيوات بكل تفاصيل حوادثها. وهي الفكرة التي لا نجد لها في النصوص الفيثاغورية ما يدعمها.

بيد أن الفيثاغورية لا تقصر التناسخ على انتقال النفس البشرية

---

(١) Clément. , Strom., III, p. 433. Theodor. , Graec. Aff. Curat. , V, p. 821.

من جسد بشري إلى آخر، بل ثمة إمكانية لحلولها في الجسد الحيواني أيضا، بل والنباتي كذلك، كما أوضحنا في سياق التقريب بينها وبين النظرية الهندية.

فما أثر هذا التصور في الأخلاق الفيثاغورية؟

وما هو مدلولها الديني؟

• ١ - ٢ في المسألة الأخلاقية والدينية.

إن نظرية التناسخ، كما تطرحها الفيثاغورية، إن كانت موصولة بنظرية النفس، وأعني بشكل خاص فكرة خلودها، التي استلزمت تفسير مآلها بعد موت الجسد؛ فإن لها أيضًا صلة وثيقة بالمسألة الأخلاقية؛ حيث أن مآل النفس في صيرورة التناسخ يبدو أن له تعلقا بمسألة الجزاء والعقاب على نوعية السلوك الأخلاقي الذي سلكته النفس من قبل. إذ في احتمال الانتقال إلى جسد حيواني، أو كينونة نباتية، أو جسد بشري، مراتب تُفسر بتعليل أخلاقي. بل حتى وجود النفس في الجسد، ابتداء، نجد المتن الدوكسوغرافي يتأوله تأويلا دينيا، ناسبا ذلك التأويل إلى فيلولاوس. وهنا يمكن أن أشير على سبيل التمثيل إلى كليمون الإسكندري في متنه «الزرابي» حيث يكتب: «يقول الفيثاغوري فيلولاوس: إن الثيولوجيين القدماء يعترفون بأن ارتباط النفس بالجسد كان عقابا لها عن بعض الخطايا. وأن حلولها في الجسد

كالحلول في القبر»[١]. وفي محاورة «جورجياس»[٢] يورد أفلاطون فكرة أن الأحياء هم أموات في الأجساد، مستحضرا فيلولاوس أيضا.

ورغم قول الفيثاغورية بأن الجسد سجن الروح، فإنها كانت تحرم تخليصها منه بالانتحار، حيث كان الخلاص عندها أخلاقيا لا انتحاريا، فكانت صيرورة التناسخ في المنظور الفيثاغوري موصولة بفكرة الجزاء والعقاب المرتهنة بنوعية السلوك الأخلاقي للإنسان؛ إذ أن محل انتقال النفس بعد الموت مشروط بنوعية المسلك في الحياة السابقة.

ولعل من هنا ندرك لماذا كانت للأخلاق مكانة مركزية في الجماعة الفيثاغورية، ولماذا كانت المأثورات التي تبقت من فيثاغور كلها متمحورة حول الإصلاح الأخلاقي.

فما هي الأخلاق الفيثاغورية؟

لتحديد ملامح وقواعد الفلسفة الأخلاقية الفيثاغورية، فإن المصدر الأساس الذي يمدنا بتلك القواعد والملامح هو نص **أريستوكسين**، حيث أورد قائمة بمجموعة من الوصايا الأخلاقية. غير أن هذا السند، رغم قدامته، لا يفيد بالضرورة أن تلك القائمة هي توثيق لقول فيثاغور، بل المحتمل جدًّا أن تكون تلك القواعد

---

(١) Platon, Gorgias, 493 a.

(٢) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid. p105

الأخلاقية مقولات طورها التلامذة الفيثاغوريون كما يذهب إلى ذلك جون برنت معتمدا على هيرمان ديلز[١].

كما أن ثمة قائمة أخرى مثقلة بمجموعة من المحرمات، والتعاليم الرمزية مثل (لا تأكل الفول، لا تأكل القلب، لا تلمس ديكا أبيض، لا تؤجج النار بالحديد، عندما تستيقظ من فراشك اجمعه وامح آثار جسمك، ... إلخ) ليس لدينا عنها ما يؤكد صحة نسبتها إلى فيثاغور.

لكن يمكن أن نستشف من مختلف المرويات القائلة بحضور التحريم في الرؤية الأخلاقية الفيثاغورية، ومن تلك القائلة بتمايز الروح عن الجسد، والإعلاء من قيمتها ... أن ثمة منظورا أخلاقيا يعلي من شأن اللذة الروحية. وهذا الاستنتاج نجد له سنده الداعم عند أثيني[٢] الذي يورد الفيثاغوري أرخيتاس كفيلسوف أخلاقي مخالف لبوليارخوس Polyarchos المشهور بالانجذاب إلى اللذة الحسية؛ كما يرد عند شيشرون كناقد «للذة الجسد بوصفها العدو الأكبر للإنسان»[٣].

أما فيما يخص الرؤية الدينية الفيثاغورية، فالنصوص القديمة متباينة في توصيفها. وما يُلحظ أنها لا تتحدث عن أي خلاف حدث بين الفيثاغوريين والديانات الشعبية. ولكنني أعتقد أنه لا

---

(١) Athénée, Les Deipnosophistes, XII, 545 A.

(٢) Cicéron, Caton l'Ancien ou de la vieillesse, XII, 39-41.

(٣) Diogene, ibid, p363-364

يمكن أن نؤسس على انتفاء الخلاف، ما يفيد بتماثل الثيولوجيا الفيثاغورية مع تلك المعتقدات الشعبية، بل نرى أن الفكر الفيثاغوري نمط في التفلسف جاء في أوج اليقظة الدينية التي شهدتها اليونان في القرن السادس قبل الميلاد؛ **ومن ثم فهو موصول ولابد بالإشكالية الدينية، وإن لم يتبق لنا من نصوصه ومأثوراته ما يمكن أن نصوغ به تفاصيل رؤيته الدينية، سوى أنه كانت يتعبد لأبولون.**

كما تنكشف لنا، من تفاريق النصوص والحكايا، صورة لفيثاغور بملامح جديدة للمتفلسف اليوناني، حيث لا يبدو على ذات مقاس صورة الفيلسوف الملطي، كما تمظهر في شخص طاليس مثلا، أو كما سيتمظهر لاحقا مع أنكسيمنس، بل إنه أقرب ما يكون إلى نموذج المصلح الديني الذي يحرص على تحويل الحكمة الفلسفية إلى قواعد لنظم طريقة التفكير والعيش على حد سواء! **كما أنه لم ينظر إلى الوجود من مدخل أسطقسي، بل نظر إليه من مدخل بالغ التجريد هو المدخل الرقمي المرتبط بمفهوم الواحد/ الموناد.**

وهكذا تستوي لنا الفلسفة الفيثاغورية بملمحين اثنين:

نزعة دينية صوفية.

ونزعة رياضية فلسفية.

أجل تنسب إلى فيثاغور الكثير من الرؤى الدينية، نذكر منها على وجه أخص، انتقاداته للنموذج اللاهوتي الذي قدمه هيزيود

وهوميروس، ورفضه للمواصفات القبيحة التي وصفا بها الآلهة.

كما يورد ديوجين اللايرسي رواية جيروم Jérome القائل بأن فيثاغور نزل إلى الجحيم حيث «رأى روح هيزيود مشدودة إلى عمود ... وروح هوميروس مشنوقة على شجرة ومحاطة بالثعابين، عقابا لها على ما وصفت به الآلهة»[١].. ويقول ديوجين: كان فيثاغور ينهى عن القسم باسم الآلهة، بسبب تعظيمه لها[٢]. لكن مثل هذا النص يبقى مفتقرا إلى السند الموثوق، وإن كان، في نظرنا، حقيقا بالإيراد، إذ يكشف على الأقل إدراك المتأخرين لمركزية الدين في الرؤية الفيثاغورية.

بيد أننا لا يمكن أن نذهب المذهب المستفاد من بعض النصوص الدوكسوغرافية القديمة التي تقول بأن فيثاغور كان يعتقد بالوحدانية. كما يصعب أن نأخذ بوثوق التصور الذي يذهب إليه الدوكسوغرافي أيتيوس، الوارد عند سطوبي، الذي ينسب إلى فيثاغور القول بعقيدة إثنينية «بناء على الرؤية الرياضية للوجود القائمة على مبدأ الواحد كمبدأ للخير، والزوجية كمبدأ للشر»[٣]؛ لأننا نرى أن ذلك أيضًا ليس له طريق توثيقي، واصل بالفعل إلى فيثاغور تحديدا، وإن كان له عند بعض الفيثاغوريين حضور.

أجل إن مختلف القراءات التي تناولت الفكر الفيثاغوري

(١) Diogène, ibid, p364

(٢) Gomperz, ibid, p151

(٣) Louis Rougier, La Religion astrale des pythagoriciens, PUF, Paris 1959, p30.

أكدت على قوة حضور الدين في بنية الجماعة الفيثاغورية، ورؤيتها إلى العالم. **لكن تفاصيل تلك الرؤية تباينت التأويلات في توصيفها**. بل يذهب بعض المؤرخين إلى حد تقسيم الفيثاغورية تجاه مرتبة الهاجس الديني فيها، حيث يرون أنه بعد وفاة فيثاغور بدأت تتشكل توجهات قسمت الفيثاغوريين، الذين كانوا كما نعلم منقسمين حتى في التكوين داخل مدرسة كروطونا. فظهرت ثلاثة توجهات فيثاغورية:

توجه رياضي/فلسفي، وتوجه فيثاغوري/أخلاقي، وتوجه تشريعي يعتني بقواعد نمط العيش والتشريع القانوني للمدينة.

ونحن نرى أن التقسيم الأول الذي كان سائدا في المدرسة كان من الطبيعي أن يستمر تلقائيا؛ حيث أن الفصل بين المستمعين (الأكوسماتيكيين) والرياضيين، كان لابد أن ينتج بعد دمار المدرسة وتحريق أعضائها، وهروب بعضهم الآخر، استمرارية من طريقين طريق المستمعين وطريق الرياضيين.

وبما أن التعليم الذي كان يعطى للأوائل كان تعليما أخلاقيا ودينيا، فكان لابد أن تتمظهر الفيثاغورية على أيديهم كتوجه ديني أخلاقي، بينما تتمظهر على يد الرياضيين كفلسفة رياضية وفيزيائية وطبية.

أي أننا نرى أن هذا التقسيم الذي ساد في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، لم يكن مفتعلا بسبب وقائع تاريخية استجدت، بل له أصل في هيكلة مدرسة كروطونا ذاتها. بيد أننا

لا نعتقد أن التفسير الذي قدمه المؤرخ الفرنسي لويس روجيي Louis Rougier، الذي نظر إلى القسمين كفريقين متضادين أحدهما كان يمثل الدين حصرا؛ والثاني يمثل العلم، فأنتجا، حسب زعمه، صراعا «بين العلم والدين»[1]؛ لأننا نرى في هذا الفهم إسقاطا لإشكالية فلسفية مغايرة للسياق الأصلي لتشكل الفلسفة اليونانية زمن الفيثاغورية. كما أنه تفسير مفتعل لا يمكنه أن يفسر حضور الديني في فكر فيلولاوس مثلا أو غيره من كبار ممثلي ومؤسسي العلم الفيثاغوري.

● ١ - ٣ في المسألة المعرفية.

لقد تناولنا في السطور السابقة مبحث النفس، من حيث طبيعتها حسب المنظور الفيثاغوري، وقلنا إنها مغايرة ماهويا للجسد. ورفضنا بهذا القول ذلك التأويل المادي الذي قدمه جومبرز بناء على فهمه لمشابهة ألكميون للنفس بالنجوم. وخلص بنا البحث في طبيعة النفس إلى القول بخلودها، عبر تتالي تناسخها. ثم أدى بنا النظر في مراتب التناسخ (نبات، حيوان، إنسان) إلى أنها مقامات متفاضلة، تعكس وجود فكرة الجزاء والعقاب؛ فانتهينا، بسبب ذلك، إلى الانتقال إلى بحث المسألتين الأخلاقية والدينية. غير أن ثمة جانبا آخر من النفس لم نتناوله بعد، وهو الجانب المعرفي.

---

(١) Diogene, ibid, p389

فكيف نظرت الفلسفة الفيثاغورية إلى المسألة المعرفية؟

وماذا كان محصول نظرها ذاك؟

أول ملحوظة تستوقف الانتباه هي أن المعالجة الفيثاغورية للإشكالية المعرفية اتجهت في **مسارين اثنين**:

الأول هو توكيد **نسبية** المعرفة البشرية، والثاني هو توكيد **الأصل الحسي** للمحصول المعرفي.

وبين هذين المسارين ترابط وتساند كما سنبين بعد حين.

في تلك الحكاية التي يسردها هيراقليط البونطي عندما نسب فضل ابتداع لفظ الفيلسوف إلى فيثاغور، كان من جملة المرتكزات التي علل بها فيثاغور هذه التسمية، هو أنه يرفض أن يتسمى باسم الحكيم لاعتقاده أن الحكمة هي من صفات الآلهة وحدها، وما الإنسان إلا محب لها لا ممتلكا.

صحيح إننا رفضنا من قبل - في كتابنا «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة» - حكاية البونطي هذه، وأرجعنا ابتداعها إلى الزمن الأفلاطوني. لكن لا مانع من أن نفترض احتمال استمرارية فكرة نسبية القدرة الإدراكية البشرية في الوسط الفيثاغوري، الأمر الذي يكون مساعدا للبونطي من أجل بناء أطروحته عن سبب ابتداع لفظ فيلسوف ونسبه إلى فيثاغور بالتحديد لا لغيره.

أكيد أن الصورة التي يبدو بها فيثاغور في المتن السيري لا توحي بهذا التواضع المعرفي، لكن نسبية القدرة المعرفية البشرية

في الفلسفة الفيثاغورية لها سند آخر، يمكن توكيدها به، ونعني به ما تبقى من شذرات أوائل الفيثاغوريين.

فماذا تقول تلك الشذرات في شأن الإشكالية المعرفية؟

إذا كنا في الفصل الذي خصصناه للكوسمولوجيا الفيثاغورية ارتكزنا خاصة على فيلولاوس، فإن بحثنا في نظرية المعرفة تستلزم منا التركيز على فيثاغوري آخر هو ألكميون، الذي نجد عند ديوجين اللايرسي، عبارة منسوبة إليه (أي إلى ألكميون)، يقول فيها: «بالنسبة للأشياء غير المرئية (الغيبية) فإن الآلهة هي وحدها التي لها عنها علم اليقين»[١].

وقد أشرنا في مبحث «الهوامش» إلى أن الفيثاغوري ألكميون كان مختصا بالطب على وجه التحديد؛ وإليه - حسب **ثيوفراسطوس** - تنسب الفكرة القائلة بأن «الدماغ هو العضو المركزي للنشاط العقلي»[٢]؛ كما تنسب إليه ممارسة علمية تشريحية للكائن الحيواني، حسب خالسيديوس Chalcidius[٣]، وهي الممارسة التي مكنته من تعيين عدد من الأوردة والأعصاب الموصولة بالدماغ، ولعل هذا هو ما جعله يقول بمركزية الدماغ في العمليات العقلية.

كما اهتم بدراسة الحواس، **باستثناء حاسة اللمس**. ولا ندري

---

(١) Gomperz, ibid, p159

(٢) Chalcidius, Commentaire sur le Timée, 279.

(٣) Gomperz, ibid, p161.

على وجه التحقيق لماذا استثناها من الدراسة، إنما نجد عند جومبرز إشارة ظنية إلى أنه استثناها، بسبب احتراس فلسفي[١]، لكنه لم يبين هذا الاحتراس على نحو مقنع؛ ولذا نفترض أنه ربما ثمة أسباب أخرى هي الدافعة إلى استثنائه تلك الحاسة من البحث، هذا إذا كان قد استثناها حقا. إذ ليس ثمة ما يمنع - في تقديرنا - من افتراض الاحتمال الآخر وهو أن ألكميون - الذي ينعته جومبرز بـ «أب الفيزيولوجيا»[٢] - ربما يكون قد درس حاسة اللمس أيضا، ولكن لم يصلنا عن دراسته تلك شيء.

وليس من المهم أن نتوقف كثيرًا عند المعطيات التي قدمها ألكميون عن نتائج دراسته للحواس، ولا التوكيد على سذاجة بعضها، كقوله بأن العين فيها عنصر ناري[٣]، فهذا كله مما يبرر بالقياس إلى السقف المعرفي للحظته التاريخية. بل إن ما ينبغي أن نأخذه هنا هو أن ألكميون كان «أول من تنبه إلى ذاتية الانطباعات الحسية»[٤] على نحو **وصل به بين تلك الذاتية ونسبية المحصول المعرفي**.

كما ينسب له ثيوفراسطوس، تحليلا للمسألة الإدراكية بطريقة منتظمة تبدأ من فيزيولوجية الحس، وتنتقل منها إلى النفس وقواها

---

(١) Gomperz, ibid, p164

(٢) المواضع الشذرية التي تحدث فيها ألكميون عن طبيعة العين هي:

(٣) Alcméon, DK 24 A 10. A 13-17 et B 4.

(٤) Gomperz, ibid, p161

الإدراكية؛ حيث ميز بين مراتب فعل الإدراك «التي كانت ملتبسة بشكل تام تقريبا عند معاصريه»[١].

فما هي تلك المراتب؟

يتحدث ألكميون بوضوح عن **مراتب ثلاث، هي الإدراك الحسي، والذاكرة، والعقل.**

صحيح أننا لا نجد في المتن الفلسفي الإغريقي إرجاعا لنسبية المعرفة والتشكيك في إطلاقيتها من مدخل خلل الحواس إلى ألكميون، بل نجدها متداولة في الفكر السوفسطائي؛ لكن لا مانع من افتراض أن تحليل ألكميون للحواس ولطبيعتها وارتهانها بمحدودية القدرات الحسية، من بين الأسباب التي - إذا افترضنا شيوعها وانتقالها بين المهتمين بالبحث الفلسفي وقتئذ - أسهمت في توكيد نسبية المعرفة.

لكن إذا أضفنا هذا إلى فكرة فيثاغور وألكميون باختصاص الآلهة وحدها بالمعرفة اليقينية في الأمور الغيبية، فإنه تتشكل لنا ملامح صورة مهمة للابستملوجيا الفيثاغورية والأدوات التي استعملتها في بناء رؤيتها المعرفية، كفلسفة تقول بنسبية المعرفة البشرية ومحدوديتها.

ولا ينبغي لنا أن نستصعب وجود هذه الملامح بالقياس إلى الصورة الأسطورية التأليهية، التي رُسم بها فيثاغور في المتنين

---

(١) Gomperz, ibid, p162

السيري الدوكسوغرافي، فقد قلنا إن تلك الصورة من ترسيم لاحق، وحتى لو اعتقد فيها الفيثاغوريون الأوائل فهي صورة مخصوصة بشخص المعلم تحديدا. أما الكائن الإنساني واقتداراته المعرفية عامة فهي محل تنسيب بفعل طبيعة الحواس، وكذا بفعل غيبية الموضوعات الكلية الميتافيزيقية. وهذا ما يمكن أن يستفاد أيضًا من الشذرة السادسة لفيلولاوس التي تشير إلى أن ماهية الأشياء ماهية خالدة، ذات طبيعة إلهية لا يستطيع الإنسان معرفتها.

خاتمة الفصل الرابع

خصصنا هذا الفصل لمقاربة نظرية النفس في الفلسفة الفيثاغورية، فَتَبَيَّنَ لنا أنه جانب مهم من بنيتها المعرفية، تكتمل به صورتها النسقية التي بدأنا في تلمس ملامحها منذ الفصل الأول، الذي خصصناه لبحث كيفية تمثلها للموسيقى وطريقة قراءتها للنغم من خلال العدد الرياضي. وقد لاحظنا أن المنطلق الأنطولوجي لنظرية النفس هو الفصل الماهوي بين ثنائية الروح/ الجسد. وقلنا إن هذه الثنائية ليست دالة على مكونين في بنية الذات البشرية فقط، بل هي ثنائية دالة أيضًا على عالمين متحايثين في الكوسموس، عالم مادي محسوس، وعالم مجاوز للرؤية الحسية هو عالم الروح.

وتوكيد الثنائية هو الذي جعلنا نرفض تأويل المؤرخ ثيودور جومبرز لماهية النفس في المنظور الفيثاغوري، حيث قلنا إن قراءته لشذرة ألكميون قراءة خاطئة لم تنظر إلى محل المشابهة الحقيقية بين النجوم والنفس. هذا رغم اعتقادنا بأن ألكميون أكثر

الفيثاغوريين نزوعا نحو القراءة الحسية، وخاصة في تحليله لنظرية المعرفة.

كما أشرنا إلى أن الفلسفات السابقة على الفيثاغورية، **أي الفلسفة الملطية، لم تقدم مثل هذا التمايز الجذري بين الروح والجسد، على النحو الذي قدمه به العقل الفيثاغوري**. ولذا صَحَّ قولنا إن فيثاغور - أو الفيثاغوريين - «أول من أرهص بالتأسيس الفلسفي لمبحث النفس».

ونظرا لتلك الريادة كان لابد من أن نواجه سؤال:

«ما الذي جعل الفلسفة الإغريقية في هذه اللحظة المبكرة تهتم بالمسألة النفسية؟ وما الذي جعلها تمايز بينها وبين الجسد على نحو جذري؟».

وكان تعليلنا لذلك بالإحالة على خصوصية الزمن الفيثاغوري، أي القرن السادس قبل الميلاد، الذي شهد يقظة دينية، وانشغالا كبيرًا بمسألة الروح.

ومحورية الاهتمام بالنفس في الفلسفة الفيثاغورية كان له تمظهر آخر، وهو اعتناؤها **بالمسألة الأخلاقية**. وعند دراستنا لتلك المسألة تبين لنا وجوب رفض مقولة شيشرون الذي زعم أن سقراط كان أول من وجه التفكير من البحث الكوسمولوجي إلى البحث الأخلاقي.

وصلة المسألة الأخلاقية بمسألة النفس، في الفكر الفلسفي

الفيثاغوري، لا يمكن فهمها إلا باستحضار نظرية التناسخ، التي تفيد أن النفس كينونة خالدة، لا يطالها الفناء. فدرسنا نظرية التناسخ، وقلنا إنها لازم عن الاعتقاد في خلود النفس، إذ أن القول بامتناع النفس عن الفناء، يطرح سؤالا مشروعا يستفهم عن مآلها بعد موت الجسد. فكان القول بالتناسخ مفسرا لمحل صيرورة النفس بعد الموت.

لكن بحث نظرية التناسخ أدى بنا إلى دراسة أصولها، حيث لاحظنا من خلال استجماع الشواهد (أعني بشكل خاص شهادتي كزينوفان، وهيرودوت) أنها غريبة عن السياق الثقافي اليوناني؛ حيث لا وجود لها في المتن الميثولوجي الهوميري، ولا في متن هيزيود، فضلًا عن عدم وجودها في الفكر الفلسفي الملطي المتداول زمن فيثاغور.

بيد أننا في سياق البحث لم نأخذ بقول المؤرخ اليوناني هيرودوت الذي أرجع أصل نظرية التناسخ إلى الثقافة المصرية، كما لم نأخذ بنفي جون برنت لإرجاعها إلى الثقافة الهندية، بل قلنا بأن الاحتمال الراجح هو أن فيثاغور **استمدها من الفكر الديني الهندي**.

أما عن ربط نظرية التناسخ بفيثاغور تحديدا، رغم أننا قلنا في مبحث الشذرات من الباب الأول، أن ما تبقى من مأثوراته في «الأبيات الذهبية» لا يفصح بوضوح عن معالم هذه النظرية، فراجع **إلى مستندات وشواهد يعزز بعضها بعضا بدءا من شهادة كزينوفان وديسيارك وأوديم وانتهاء بفورفوريوس.**

بيد أننا في إيضاح مدلول النظرية لم نأخذ بتأويل الفيلسوف المشائي **أوديم**؛ لأننا لاحظنا أن التصور الذي قدمه **يجاوز فكرة التناسخ إلى فكرة العود الأبدي**.

ثم بيّنّا أن صيرورة التناسخ، حسب الفلسفة الفيثاغورية، ليست مفصولة عن فكرة الجزاء والعقاب؛ بل قلنا إن النظر في تفاضل محل انتقال النفس (نبات، حيوان، إنسان) يثبت أن الفيلسوف الفيثاغوري كان يعلل طبيعة المحل بنوعية السلوك الذي كان يسلكه الإنسان قبل وفاته.

وبذلك **وصلنا بين التناسخ والأخلاق**.

لكننا وجدنا صعوبة في استخلاص ملامح **الرؤية الأخلاقية** الفيثاغورية، نظرا لقلة الشذرات، فحاولنا استشفاف تلك الملامح من خلال الوصايا الأخلاقية، ومركزية فكرة التحريم، وكذا ما ورد عند أثيني وشيشرون من مقابلة تضادية بين أرخيتاس وبوليارخوس Polyarchos.

واستكمالا لجوانب نظرية النفس، كان لابد من تناول **سؤال المعرفة**، وكانت أول ملحوظة استوقفت انتباهنا في المعالجة الفيثاغورية لإشكالية المعرفة هي توكيد أصلها الحسي، ونسبيتها. وقد كان من أهم مرتكزات الاستدلال على هذه المعالجة استحضارنا لبحث ألكميون للحواس، وتوكيده على ذاتية محصولها ونسبيته.

وعليه، يتضح أن الفلسفة الفيثاغورية **كان لها قول متميز، في مختلف مستويات النسق الفلسفي**.

خاتمة الباب الثاني

لاحظنا خلال **الفصول الأربعة**، التي هَيْكَلْنَا بها هذا الباب، أن الفلسفة الفيثاغورية منظومة معرفية **نسقية** لم تمتلك وساعة الاهتمام وتنوع البحث فقط، بل امتلكت أيضًا **الناظم المعرفي** الذي اشتغلت به في مختلف مجالات اهتمامها الفلسفي، أي الناظم الرياضي المتمثل في **العدد**؛ الذي بينا في الفصل الأول «(في الموسيقى الفيثاغورية)»، كيف كانت ظاهرة الصوت مناسبة لحدس إمكانيته الإجرائية. وقد اعتمدنا لبيان تلك الإمكانية، ليس فقط على رواية كزينوقراط المحددة للحظة اكتشاف فيثاغور لإمكانية التكميم، أي ترجمة الصوت إلى كم رياضي، بل **اعتمدنا أيضًا على توسيع مساحة الواقعة التي تحدث عنها كزينوقراط**، من خلال **الإحالة على اشتغال فيثاغور والفيثاغوريين بالظاهرة الموسيقية**.

لكن تبرير القول بأن العدد صار، بفعل اكتشاف إمكانية تكميم ظاهرة الصوت، أداة منهجية إجرائية؛ كانت تعترضه صعوبة جوهرية، تخص مستوى تطور المعرفة الرياضية، وقتئذ، **حيث كان**

العدد مشدودا إلى المساحة الهندسية، وهذا ما تطلب منا الانتقال من فصل الموسيقى إلى **الفصل الثاني**، الذي خصصناه لبحث «ماهية الرياضيات الفيثاغورية»، ولم يكن قصدنا في هذا الفصل، هو مجرد توصيف المأثور الهندسي، الذي يُنسب إلى الفيثاغورية، بل كان القصد هو **الإمساك بماهية الإسهام الرياضي الفيثاغوري**. وفي هذا السياق حرصنا أولا على بحث مكانة الرياضيات في مدرسة كروطونا، مستأنسين في ذلك بمرويات جامبليك وفوتيوس. كما حققنا مبرهنة فيثاغور بإثبات حفري (أركيولوجي)، ولم نكتف بشذرة بروكلوس؛ بل استحضرنا أداة «الحبل» المصرية التي قلنا بأنها تثبت أن المصريين توصلوا إلى الضبط الحسابي للمثلث القائم الزاوية، كما أحلنا على سبق الحضارة البابلية إلى حدس المبرهنة الفيثاغورية.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى دراسة الخاصية المرئية للرياضيات الفيثاغورية، وحاولنا أن نتمثل بالتحليل والاستنتاج العقلي **كيفية اهتداء العقل الفيثاغوري إلى ترسيم الأرقام**، وحصيلة ذلك الترسيم من حيث قيمته **ومحدوديته الإجرائية**.

وعند توكيد ذلك، أي توكيد المحدودية الإجرائية للرياضيات الفيثاغورية بفعل ارتباط أرقامها بالمساحة، عدنا إلى مبتدأ المشكلة الكبرى، وهو كيف أمكن للفيثاغوري أن يُعمم العدد على الكينونة الوجودية في مختلف أبعادها ومجالاتها المادية والنفسية على حد سواء؟!

وكان مفتاح حل الإشكال هو الرؤية الدينية التي جعلت الفيثاغوري يقدس الرياضيات، وينظر إليها نظرة اللاهوتي إلى أقانيمه.

وهذا التقديس كان أيضًا **مفتاح فهم سبب عجز البنية الرياضية الفيثاغورية عن استيعاب الجذر التربيعي لاثنين** (√٢)، إذ أن استدخاله كان يعني نقضا لمعقولية الرياضيات وخدشا لقداستها.

وبتوكيد ارتباط العدد الفيثاغوري بالامتداد، **انتقدنا التأويل التجريدي الذي قدمه بروكلوس وسطوبي**. ومن ثم أكدنا أن تحويل الرياضيات إلى مبحث معرفي مهيمن على مختلف مجالات التفكير **لم يكن نابعا من تطور نوعي في الأدوات الرياضيات، بل كان نابعا من اعتقادي ديني**. وباستحضار هذا السمت اللاهوتي أمكننا فهم سبب كثير من المشكلات التي سقط فيها العقل الفيثاغوري في **مبحث الكوسمولوجيا**، دون أن يكون له أي حافز فيزيائي يبرر سقوطه ذاك.

فقوله بالنار المركزية لم يكن حافزه رؤية فيزيائية، بل رؤيا دينية مشروطة بفكرة مسكن زوس. وقوله بالأرض المضادة لم يكن حافزه ملحوظة فلكية، بل كان الدافع إليه هو قداسة «الديكاد»، أي رقم «عشرة»، فكان لابد من إضافة الأرض المضادة ليكون عدد الأجسام السماوية كاملا مكتملا!.

بيد أن هذه المزالق لا تعني أن الفلك الفيثاغوري لم يقدم

سوى تهويمات متخيلة لا قيمة لها، بل أوضحنا في ثنايا **الفصل الثالث** أهمية كثير من إبداعات العقل الفيثاغوري، مثل إبداعه مصطلح الكوسموس الدال على لحظة تأسيس الكوسمولوجيا، بما هي نظر إلى الوجود بوصفه بنية كلية منتظمة؛ والقول بلامركزية الأرض، وحركتها، وكرويتها .. وغيرها من الأفكار التي لم يعرها أرسطو وبطليموس أي اعتبار، لكنها ستكون، لاحقا، المصدر الملهم لأكبر الثورات الفيزيائية، أي ثورة كوبرنيك.

وبعد بحث الرؤية الكوسمولوجية الفيثاغورية نزلنا من السماء إلى الإنسان، فوجدنا للعقل الفيثاغوري انشغالا بمسألة النفس والأخلاق والمعرفة. فنظرنا في الأطروحة النفسية الفيثاغورية فرأيناها **استبقت «فيدون» أفلاطون**، إلى وضع قواعد تأسيس مبحث النفس، ونظرنا في مسألة المعرفة عند ألكميون، فرأيناها **استبقت التحليل الفلسفي الحسي**، كما **استبقت القول بنسبية المحصول المعرفي البشري**. وفي كل ذلك استباقات معرفية تؤكد إبداعية العقل الفيثاغوري، **وامتيازه** على غيره من النظم والأنساق الفلسفية الإغريقية.

خاتمة الكتاب

في ميزة الفيثاغورية وأزمتها!

وبعد . . .

أرى الفيثاغورية فلسفة رقصت بين الأعداد والأشياء!

وفي ذلك تكمن **ميزتها وأزمتها** في الآن ذاته!

أجل، لقد أبان الفكر الفلسفي الفيثاغوري عن أكثر الحدوس المعرفية تميزا واستباقا لزمنه؛ إذ في **المبحث الرياضي** كان له فضل الريادة والبدء، ليس فقط في مقاربة الكينونة العددية والهندسية، بل أيضًا في حدس الإمكانية المنهجية للرياضيات في مقاربة الوجود الفيزيائي.

كما لم يكن الفيثاغوري متميزا في نظامه الرياضي فقط، بل كان أيضا، على قدر بالغ من التميز في **رؤيته الكوسمولوجية**، إذا ما قارناها بالسائد العلمي/ الفلسفي في زمنه. بل لن نخطئ التقدير إذا قلنا إن الفيثاغورية كانت أكثر تقدما من الناحية العلمية، من كل

الفلسفات اليونانية، ليس فقط تلك التي كانت قبلها، أو زامنتها، بل حتى اللاحقة لها. **فالفلك الفيثاغوري، رغم بعض الاختلالات الثاوية فيه، متقدم جدًّا على فلك أرسطو وبطليموس، بل سبق كوبرنيك** إلى تقعيد نظرية كروية الأرض ولامركزيتها ولإثباتها. فضلًا عن **سبقه لجاليليو** إلى حدس إمكانية التكميم الرياضي للظواهر الفيزيائية.

وقد أوضحنا خلال الفصل الأول من الباب الثاني، أن تفكير العقل الفيثاغوري في ظاهرة الصوت كان هو المناسبة التي أبانت له البعد الوظيفي للرياضيات. إذ أكدنا، أنه حتى إذا لم نأخذ برواية كزينوقراط، وشككنا في موثوقيتها، فإن في اشتغال فيثاغور بالموسيقى مناسبة لحدس قدرة العدد على تفسير الظاهرة الصوتية. ولنا أن نستنتج أن وقوع هذا الحدس جعل العقل الفيثاغوري مذهولا بهذه التجربة، ومندهشا من القدرة التفسيرية التي يمتلكها العدد؛ حيث **منحته الوصل الأنطولوجي بين البنية المعرفية والبنية الفيزيائية،** بين الأرقام والوجود؛ فصار العدد - في حسبان الفيثاغوري - قانونا قادرا على تفسير كل شيء! وهذا ما تشير إليه الشذرة الرابعة لفيلولاوس.

وبما أن العدد يمتلك هذا الاقتدار على تفسير أكثر الظواهر الوجودية تفلتا من الإمساك، أي ظاهرة الصوت، **فقد ظن الفيثاغوري أن ليس في الوجود ظاهرة أخرى تستعصي على الاستدخال في تجاويف الأرقام والأشكال الهندسية؛** ومن ثم أعلن

بكل انتشاء وزهو أنه اكتشف قانون الوجود وأصل كينوناته وماهيتها، أي العدد. وبذلك أجاب الفيثاغوري عن السؤال الملطي الأول، أي ماهية المبدأ القادر على تفسير الوجود بطريقة مغايرة للنظر الملطي كما يبدو خاصة عند طاليس وأنكسيمنس.

أجل لنا أن نعترف بقيمة وتميز الفيثاغورية عن غيرها من أنماط التفلسف الماقبل السقراطي، بجعلها الرياضيات منظورا إجرائيا؛ حيث **لم يسبق لأي فيلسوف ما قبل سقراطي أن عامل العدد كمنظار تقرأ به الكينونة في مختلف تجلياتها.**

وهو **التميز** الذي قيمناه بوصفه أول إرهاص بالمآل الذي ستصير إليه الرياضيات في سياق تطور المعرفة العلمية، وخاصة مع لحظة جاليليو في القرن السابع عشر.

لكن هذا النفوذ المهيمن للرؤية الرياضية، أسقط الفيثاغورية في كثير من المواقف والأحكام الخاطئة، فكان **مكمن تميزها وأزمتها** في الآن ذاته:

ففي مبحث الكوسمولوجيا، **اضطرها تقديسها لرقم عشرة إلى ابتداع كوكب الأرض المضادة**؛ ليكتمل لها عدد الأجسام السماوية، فتكتسي السماء بذلك صفة الكمال، وتبرأ من النقص!

وفي مبحث الأخلاق والنفس، **اضطرتها الرياضيات إلى معاملة القيم والمشاعر معاملة رقمية**، فنظرت إلى العدالة بوصفها مربعا؛ والعدد المحدود كدال على الخير، واللانهائي كرمز للشر! ورقم خمسة بوصفه يمثل الألوان، والستة يمثل النفس والحياة،

والسبعة الفكر والصحة والنور، والثمانية الصداقة والحب . . . ! بل يُنسب في الشذرة العشرين[1] لفيلولاس تأويل لـ «السبعة» بوصفها العذراء التي لا تلد ولم تولد!

والحقيقة أن الفيثاغورية **بوقوعها تحت سحر الأرقام وتغول الرياضيات**، لم تكن بدعا في سياق مآل الأطروحات الفكرية التي يسكنها النزوع نحو جعل الرياضيات مدخلا وحيدا لتفسير الكينونة. بل هي بتلك الأخطاء تضرب المثل بوضوح لكل من يريد أن ينتهج نهجها، فيجعل من العدد مفتاح فهم كل شيء.

والقراءة النقدية التي بلورها إدمونت هوسرل في القرن العشرين لمشروع جاليليو هي في جوهرها نقد للنزعة الفيثاغورية القاضية بتمديد التكميم الرياضي ليشمل مختلف مستويات الكينونة.

---

(١) هذا التصور العذري لرقم سبعة وارد عند:

جون الليدي Jean de Lydie في متن «الشهور»

Jean de Lydie, Des mois, II, 12.

وعند فيلون Philon في متن «الخلق»

Philon, De la création, 100.

وعند أناطوليوس الاسكندري Anatolios d'Alexandrie في متن «الديكاد».

Anatolios d'Alexandrie, De la décade, éd. Heiberg, 35.

ولا نوردها هنا، في سياق الاستدلال؛ فقد نبهنا في مبحث المصادر الى وجوب الاحتراس من عملية الالتباس والمزج بين الفيثاغورية والأفلاطونية والمؤثرات الدينية الشرقية، التي حدثت في مرحلة الفيثاغورية الجديدة.

وإنه لدال جدًّا أن يجعل هوسرل من هذا التغول الرياضي أحد أسباب أزمة العلوم الأوربية.

وهذا النزوع الفيثاغوري لا نجده فقط عند جاليليو ومشروع التأسيس الرياضي للفيزياء في القرن السابع عشر، بل نجده حاضرا حتى في لحظتنا المعاصرة عند كثير من الرياضيين والعلماء الفيزيائيين. وهذا ما يعبر عنه بيل T. Bell في كتابه «سحر الأعداد» بقلق كبير مما يسميه بـ «عودة فيثاغور». ويعني بها ما يلحظه عند العلماء من تغول رقمي يسكنه وهم إمكان «التنبؤ بكل الوقائع الفيزيائية»[1]. من خلال تأسيس نسق رياضي يحتوي كل المعارف التي لدينا عن العالم الفيزيائي. أي أننا بإعادة صياغة رياضية للمكتسبات المعرفية التي لدينا عن العالم، يمكن الخلوص إلى رقمنة الوجود والتوقع بكل ما يمكن أن يحدث فيه!

ونرى أن هذا الطموح الرقمي، تعبير يجد تأصيله الأول في النزوع الفيثاغوري الذي اعتقد، عند قياسه لظاهرة الصوت، أنه أمسك بالشفرة السرية للوجود، فانطلق بعقيدته الرياضية واثقا من إمكاناته المعرفية، لا يلوي على شيء؛ فوقع بين سحر الرياضيات ولغز الوجود.

إذ لما نظرت الفيثاغورية في الإمكانيات التفسيرية الهائلة

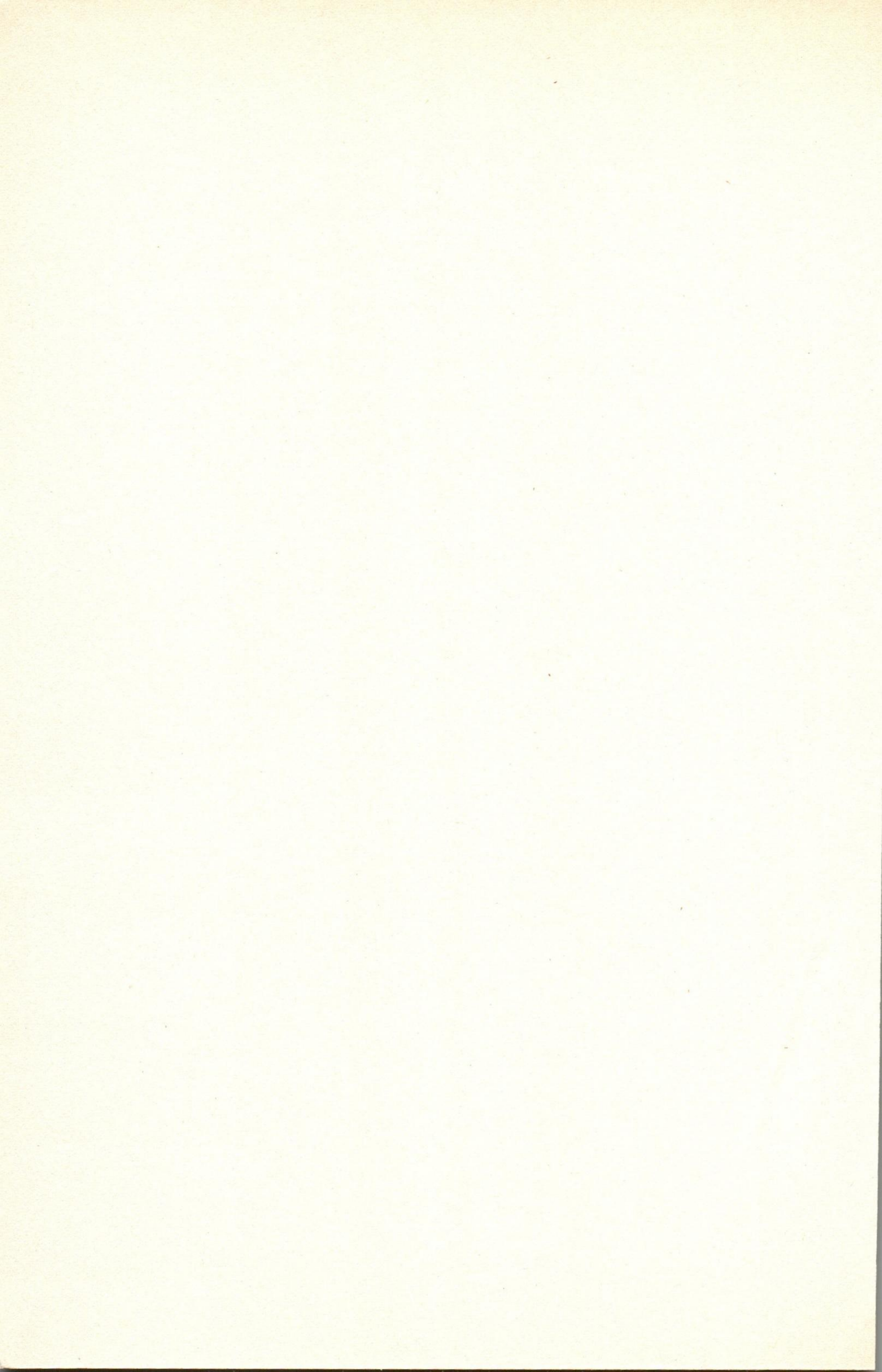
---

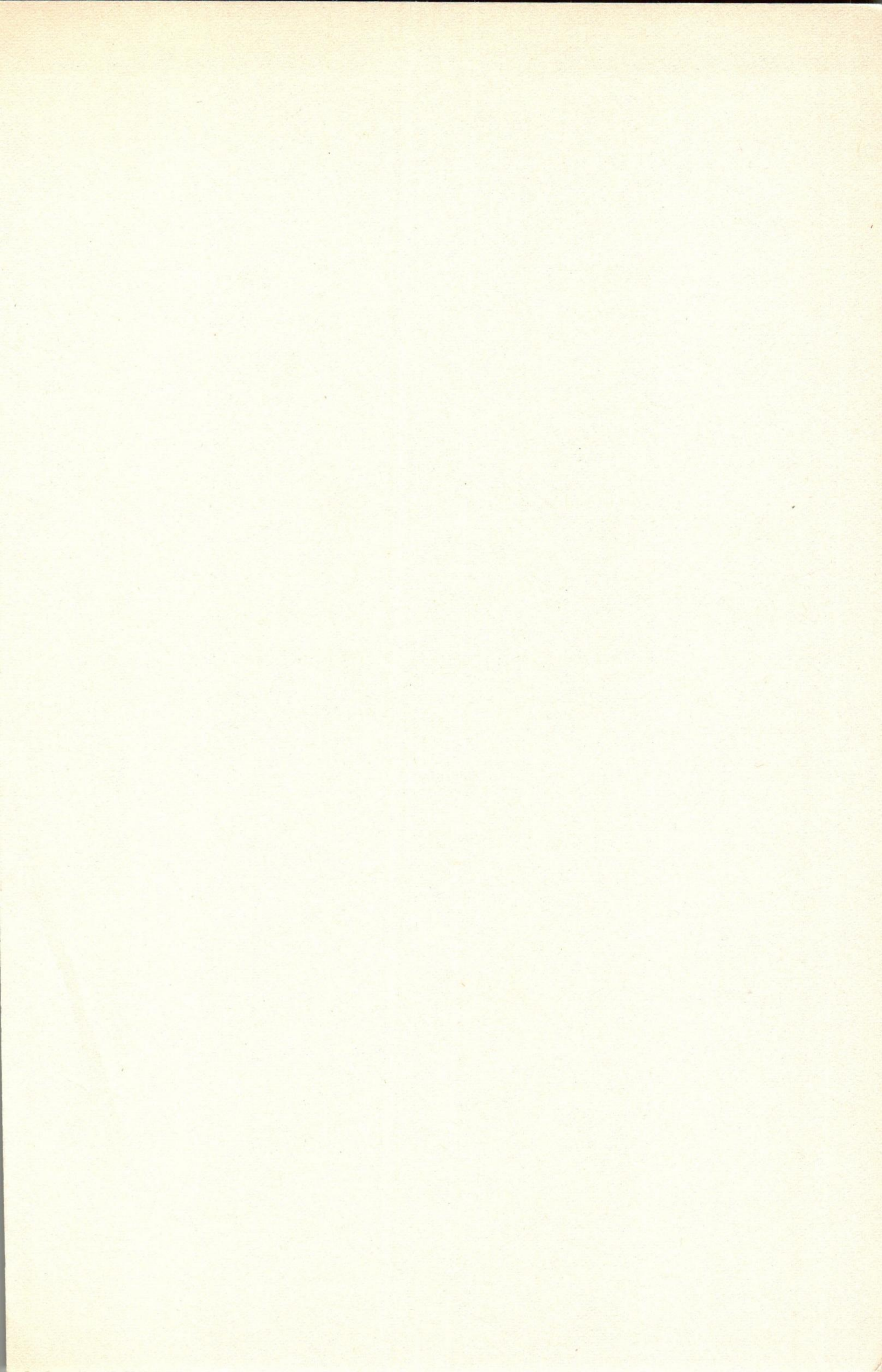
(١) E. T. Bell, La magie des nombres, p. 306. Cité par Jean-Francois Mattéi in, Pythagore et les pythagoriciens , ibid, p. 56.

والمدهشة التي يحملها العدد لم تتمالك نفسها فوقعت في سحره. ثم استصحبت معها هذا السحر في حل لغز الوجود؛ فاستوى لديها استبدال نظري طريف، مفاده تعويض اللغز بالسحر!

بيد أن إيغالها في دراسة الرياضيات سيدلف بها إلى مقام خطير، حيث أنها لم تتوصل فقط إلى اكتشاف العدد بوصفه قانون الوجود القادر على «عقلنة» الظاهرة الأنطولوجية، **بل توصلت أيضًا إلى اكتشاف العدد الأصم الذي خلخل معقولية الظاهرة الرياضية ذاتها!.**

وهنا تداخل المعقول باللامعقول، فأدرك العقل الفيثاغوري صعوبة الكينونة التي يتعامل معها، وقصور أدواته الإدراكية، **ولما اشتدت أزمته الفكرية، كان لابد لتغطيتها من «إعدام» هيباس؛ لأنه الحاوي الذي أخرج للفيثاغورية اللامعقول من رحم المعقول!**





لماذا هذا الكتاب ؟

لأن هذا الكتاب يبحث في الفلسفة الفيثاغورية التي لها وضعها الرئيس في تاريخ الوعي الغربي، بوصفها الإرهاص الأول لتأسيس القراءة الرياضية للوجود ...

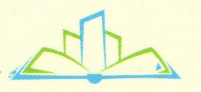
ولأنه يقرأ تبلور الفكر الفلسفي الفيثاغوري من منظور منهجي جديد ، قائم على بحث دلالته الفكرية ، وتفكيك إشكالياته المعرفية باستحضار الخلفية الدينية، التي تشكل عند المؤلف نموذجه التفسيري للحظات تشكل الوعي الأوربي، مرتكزا على بحث "الرؤية إلى العالم" باعتبارها من أهم الأدوات التفسيرية القادرة على تحليل الفكر الفلسفي الغربي ، حيث يقرأ تطوره التاريخي على ضوء كيفية تفاعله مع ذلك المعنى...

ولأن هذا الكتاب تعمق في تحليل التفاصيل والإشكالات ، فإنه أوسع دراسة مكتوبة في اللغة العربية عن الفلسفة الفيثاغورية ، وهو جزء ثالث من مشروع تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، الذي يقصد مركز نماء للبحوث والدراسات إلى إنجازه، لإغناء المكتبة العربية .



تاريخ الفكر الفلسفي الغربي
قراءة نقدية (٣)

مدير المركز
ياسر المطرفي



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

info@nama-center.com